BEST-SELLER INTERNACIONAL

SHLOMO SAND

A INVENÇÃO DO POVO JUDEU

"Talvez livros que combinem emoção e erudição não mudem as situações políticas, mas, se o fizessem, este seria um marco histórico."

ERIC HOBSBAWM

Benvirá

BIBLIOTECA
DO EXILADO

SHLOMO SAND

A INVENÇÃO DO POVO JUDEU

Tradução
Eveline Bouteiller

Benvirá

A Basel Natsheh e a todos os israelenses e palestinos de sua geração que desejam viver em liberdade, igualdade e fraternidade.

Tel-Aviv, 2008

Sumário

PREFÁCIO

Um aglomerado de memórias

Uma nação […] é um grupo de pessoas unidas por um erro comum emrelação a seus ancestrais e uma aversão comum em relação a seus vizinhos.*
Karl W. Deutsch,
Nationalism and Its Alternatives, 1969.

Penso não ter sido capaz de escrever o livro que escrevi sobre o nacionalismo se não fosse capaz de chorar, com a ajuda de um pouco de bebida alcoólica, escutando canções folclóricas […].**
Ernest Gellner,
"Replay to Critics", 1996.

Este livro não é obra de pura ficção. Ele ambiciona ser um ensaio com caráter histórico. Inicia-se, no entanto, por vários relatos alimentados de lembrança, nos quais a imaginação, até certo ponto, corre solta. A experiência vivida sempre se entremeia, mais ou menos dissimulada, nos bastidores dos relatos de pesquisa, mas é possível desvelá-la, mesmo que escondida e comprimida, nas dobras espessas da teoria. Algumas lembranças são voluntariamente desveladas no início desta obra: constituem uma espécie de trampolim usado pelo autor na sua busca pela verdade, objetivo de cujo caráter ilusório ele está bem consciente.

A precisão na descrição das situações e dos encontros apresentados aqui é aleatória; sabendo que não se pode confiar inteiramente na memória individual, uma vez que não se sabe com qual tinta é escrita, é melhor considerá-las, em parte, como relatos imaginários. Sua ressonância, às vezes irônica, às vezes melancólica, servirá como moldura para as teses centrais propostas neste livro, e o leitor descobrirá pouco a pouco sua relação, provavelmente perturbadora, com elas. Os ecos de ironia e de tristeza, inextricavelmente mesclados, constituem a música de fundo de um relato crítico que se debruça sobre fontes históricas e sobre a práxis da política das identidades em Israel.

Identidade em movimento e a Terra Prometida

Primeiro relato: dois avós imigrados

Chamava-se Cholek, mais tarde em Israel se tornou Shaül. Nascera em 1910 em Lodz, Polônia. Seu pai morreu no final da Primeira Guerra, vítima da gripe espanhola. Sua mãe precisou então trabalhar duro, como operária, em uma tecelagem da cidade. Por isso, dois de seus três filhos foram colocados em um abrigo da comunidade judaica. Apenas Cholek, o mais jovem dos meninos, permaneceu na família. Frequentou durante alguns anos a escola talmúdica, mas a pobreza da mãe o levou rapidamente para o mundo, e, desde muito cedo, começou a trabalhar em várias tecelagens. Tal era a realidade em Lodz, ponto alto da indústria têxtil na Polônia.

Razões muito prosaicas o levaram a se desfazer das crenças religiosas ancestrais legadas por seus pais. Como sua mãe ficou pobre devido à morte do pai, ela foi relegada aos últimos bancos da sinagoga do bairro: a perda de notabilidade social se traduzia também por um afastamento da santa Bíblia. Já estava em vigor nas sociedades tradicionais a lei de bronze hierárquica, segundo a qual o empobrecimento do capital financeiro se acompanhava quase sempre de uma degradação do capital simbólico. O jovem aproveitou esse deslocamento e logo se viu completamente fora da casa de orações! Essa maneira de abandonar a religião era muito difundida entre os jovens dos bairros judeus das cidades grandes. O jovem Cholek se encontrou então subitamente sem fé e sem teto.

Não por muito tempo! A adesão ao movimento comunista, fenômeno então bastante comum, lhe permitiu se aproximar, no plano cultural e linguístico, da maioria da população polonesa. Cholek se tornou logo um militante revolucionário. Sua imaginação se nutriu da visão socialista que modelou seu espírito; apesar do trabalho cotidiano exaustivo, foi através dela que ele aprendeu a ler e a pensar. A organização comunista foi para ele um refúgio protetor, mas o levou igualmente para a cadeia sob a acusação de intrigas subversivas. Ficou preso por seis anos durante os quais, sem adquirir diploma, ampliou notavelmente seu campo de instrução e de conhecimentos. Mesmo que não tenha conseguido digerir *O capital* de Karl Marx, conseguiu, em compensação, dominar convenientemente os escritos populares de Friedrich Engels e Vladimir Ilitch Ulianov, conhecido por Lenin. Cholek, que quando criança não terminara os estudos na escola primária religiosa (*heder*) e não pudera entrar na escola rabínica (*yeshiva*), como teria desejado sua mãe, havia se tornado marxista.

Nas neblinas de dezembro de 1939, ele se vê, em companhia de sua jovem esposa e de sua cunhada, entre uma leva de refugiados escapando para o leste, ao encontro do Exército Vermelho, que ocupava a metade da Polônia. Alguns dias antes, ele havia

visto três judeus enforcados na avenida principal de Lodz: ato gratuito perpetrado por soldados alemães que saíam de um bacanal. Cholek não levava com ele a mãe, da qual diria mais tarde que estava muito velha e enfraquecida: naquele ano, a operária têxtil fazia cinquenta anos. Desgastada pela idade e pela miséria, ela estava entre os primeiros deportados do gueto, transportados em "caminhões de gás", tecnologia de extermínio primitiva e lenta que precedeu a invenção das câmaras de gás.

Quando chegou à zona ocupada pelos soviéticos, Cholek, cuja militância no "Partido" o havia dotado de um firme senso político, compreendeu que lhe era necessário justamente dissimular seu vínculo com o Partido Comunista: Stalin não acabara de eliminar, pouco tempo antes, os dirigentes do partido polonês? Ele então alcançou a nova fronteira germano-soviética declarando sua antiga e nova identidade judaica. A União Soviética era então, de fato, o único Estado que acolhia os refugiados judeus, os quais, em sua maioria, ela transferia para as repúblicas da Ásia. Cholek e sua esposa foram assim, por acaso, enviados para o longínquo Uzbequistão. Sua cunhada não teve a mesma sorte: culta e poliglota, beneficiou-se de um favor e foi autorizada a permanecer na Europa "civilizada", que, infelizmente, ainda não era batizada como "judeo-cristã". Em 1941, ela caiu nas mãos dos nazistas, que a levaram para os campos de extermínio.

Cholek e sua esposa voltaram para a Polônia em 1945, mas esta, mesmo depois da retirada do exército alemão, continuou a "vomitar" seus judeus. Cholek, o comunista polonês, estava novamente sem pátria (a não ser, é claro, a do comunismo, que, apesar dos sofrimentos vividos, permanecia seu porto de esperança). Com sua mulher e seus dois filhos pequenos, viu-se também totalmente miserável, em um campo de refugiados situado nas montanhas da Bavária. Lá encontrou um de seus irmãos que, contrariamente a ele, expressava sua aversão pelo comunismo e sua simpatia pelo sionismo. A história não deixa de ser irônica: o irmão sionista obteve um visto de entrada para o Canadá e viveu o resto da vida em Montreal, enquanto Cholek e sua família foram encaminhados pela Agência Judaica a Marselha, de onde embarcaram para Haifa no final de 1948.

Cholek está agora enterrado em Israel, onde viveu durante muito tempo com o nome de Shaül, embora nunca tenha sido realmente israelense. Ele também não aparecia como tal na sua carteira de identidade: nesse documento, o Estado lhe reconheceu uma identidade nacional e religiosa como judeu, pois, nos anos 1960, a inscrição dessa religião foi imposta aos cidadãos, mesmo para os mais obstinadamente incrédulos. Cholek permaneceu sempre mais comunista que judeu e muito mais "iidichista" que polonês. Embora tenha tentado se expressar em hebraico, essa língua particularmente não lhe convinha; continuava a se comunicar em iídiche com a família e os amigos próximos.

Sentia saudade do "Iidichelândia" da Europa Central e do universo da revolução

que fervia no período antes da guerra. Em Israel, estava ciente de ter roubado a terra de outro: talvez não tivesse tido escolha, mas isso de qualquer forma continuava sendo um roubo. Cholek se sentia estrangeiro, não tanto em relação aos sabras, cheios de desprezo pelo "iidichista" que ele era, mas em relação à natureza: os ventos do deserto o indispunham e só faziam aumentar sua saudade da neve espessa que cobria as ruas de Lodz. A neve da Polônia derreteu em suas lembranças até desaparecer completamente quando seu olhar se apagou. Em volta de seu túmulo, os antigos companheiros cantaram *A internacional*.

Bernardo nasceu em Barcelona em 1924. Bem mais tarde, seria chamado Dov. Sua mãe, como a mãe de Cholek, foi durante toda a vida uma mulher piedosa (não frequentava a sinagoga, mas a igreja). Seu pai, em compensação, havia muito tempo encerrara qualquer comércio com a metafísica da alma; como muitos outros operários metalúrgicos de Barcelona, ele se tornara anarquista. Quando a guerra civil estourou, as cooperativas anarcossindicalistas apoiaram a jovem república e conseguiram até, durante certo tempo, tomar o poder em Barcelona. Mas as forças franquistas não tardaram a afluir. Ao lado do pai, o jovem Bernardo participou dos últimos combates nos subúrbios da cidade.

Seu engajamento no exército de Franco, vários anos depois do fim da Guerra Civil, não melhoraria suas relações com o regime: em 1944, desertou com sua arma e se refugiou nos Pirineus. Foi ao socorro dos oponentes que procuravam escapar do regime e esperou com impaciência a chegada das tropas norte-americanas, pois estava persuadido de que venceriam o aliado cruel de Mussolini e Hitler. Para sua grande surpresa, "os libertadores democratas" não intervieram na Espanha. Assim, Bernardo não teve outra escolha a não ser ultrapassar a fronteira e se tornar, ele também, apátrida. Na França, trabalhou nas minas, depois tentou ir para o México como passageiro clandestino. Foi pego em Nova York e detido antes de ser expulso para a Europa.

Ele também estava em Marselha em 1948 e conseguiu um emprego nos canteiros navais. Uma noite do mês de maio, em um bar do cais, estava à mesa em companhia de um grupo de jovens cheios de entusiasmo. Em meio à convivência assim criada, o jovem "metalúrgico" se convenceu de que o kibutz, no recém-criado Estado de Israel, constituía a continuidade evidente das cooperativas revolucionárias de Barcelona, das quais sentia falta. Sem vínculo algum com o judaísmo ou o sionismo, embarcou em um navio cheio de imigrantes clandestinos com destino a Haifa, de onde foi conduzido diretamente para a zona de combates de Latrun. Ao contrário de muitos outros, saiu vivo, e logo chegou ao kibutz com o qual sonhara uma noite de primavera no porto de Marselha. Lá encontrou aquela que seria a companheira de sua vida: o casamento foi rapidamente celebrado por um rabino, ao mesmo tempo que o de vários outros casais.

Na época, os rabinos exerciam seu ofício discretamente e não faziam perguntas aos futuros cônjuges.

O Ministério do Interior não demorou a perceber que um infeliz acaso havia sido cometido: Bernardo, que respondia então pelo nome de Dov, não era judeu. No entanto, o casamento não foi desfeito, e Dov foi convocado para uma entrevista oficial para esclarecer definitivamente sua identidade. Um funcionário usando um grande quipá negro o recebeu. A corrente sionista religiosa Mizrahi, então predominante no Ministério do Interior, embora dependesse do "partido religioso nacional", mostrava naquela época moderação e ainda limitava suas exigências, no que se referia tanto aos "territórios nacionais" quanto à definição da identidade.

Isso gerou, mais ou menos, o seguinte diálogo:

— Você não é judeu? — perguntou o funcionário.

— Nunca afirmei sê-lo — replicou Dov.

— É preciso mudar o que está na sua carteira de identidade.

— Não há problema, faça-o! — respondeu Dov.

— De que nacionalidade você é? — perguntou o escrivão.

Dov hesitou:

— Israelense.

— Impossível! Isso não existe — disse o empregado.

— E por que não?

— Porque não há identidade nacional israelense — suspirou o representante do Ministério do Interior, antes de acrescentar: — Onde você nasceu?

— Em Barcelona.

— Então, é de nacionalidade espanhola — afirmou o empregado, sorrindo.

— Mas não sou espanhol! Sou catalão, e me recuso a ser inscrito como espanhol. Combati contra isso, com meu pai, nos anos 1930.

O funcionário coçou a testa; não possuía grandes conhecimentos históricos, mas respeitava as pessoas:

— Então, vamos escrever: "nacionalidade catalã".

— É perfeito! — disse Dov.

Foi assim que Israel se tornou o primeiro Estado no mundo a reconhecer oficialmente a nacionalidade catalã.

— E qual é a sua religião, senhor? — retomou o funcionário.

— Sou ateu.

— Não posso escrever isso. O Estado de Israel não previu essa definição. Qual é a religião de sua mãe?

— Quando eu a deixei, ela ainda era católica.

— Então vou escrever: "religião cristã" — indicou o empregado, aliviado.

Embora de temperamento plácido, Dov começava a mostrar sinais de impaciência:

— Não quero uma carteira de identidade em que está mencionado que sou cristão. Isso não só vai de encontro a minhas convicções, como fere a memória de meu pai, que, como anarquista, queimou igrejas durante a Guerra Civil.

Depois de hesitar mais uma vez, o funcionário acabou por encontrar uma solução. Dov saiu da sala tendo em mãos uma carteira de identidade de cor azul, que levava, em letras negras, a inscrição de sua nacionalidade e religião: catalã.

Durante anos, Dov se preocupou que sua "identidade nacional e religiosa" fora da norma prejudicasse suas filhas. Pois, nas escolas israelenses, os professores se dirigem regularmente aos alunos com a expressão: "Nós, os judeus", sem considerar o fato de que há mais de um deles cujos pais, se não eles próprios, não são considerados pertencentes ao "povo eleito". A ausência de religiosidade longamente afirmada por Dov e a oposição de sua esposa para que ele fosse circuncidado impediram sua conversão ao judaísmo. Dov chegou a tentar, em certo momento, encontrar uma filiação imaginária com os "marranos". Vendo que as filhas, tendo chegado à idade adulta, não se importavam com o fato de ele não ser judeu, abandonou definitivamente a ideia de descender desses judeus convertidos.

Nos cemitérios dos kibutzim, felizmente, os "gentios" não são enterrados do outro lado do muro ou em áreas cristãs, como requer a prática em outros locais em Israel. Dov descansa em uma área comum com os outros membros do kibutz. A carteira de identidade não foi encontrada depois de sua morte; ele não a havia, no entanto, levado em sua última viagem.

Cholek e Bernardo, os dois imigrantes, logo teriam netinhas israelenses. O pai delas se liga por amizade aos dois "autóctones" cujas histórias vêm a seguir.

Segundo relato: dois amigos "autóctones"

Os dois personagens deste relato levam o nome Mahmud. O primeiro Mahmud nasceu em Jaffa em 1945. Nos anos 1950, subsistiam alguns bairros cujos habitantes árabes não haviam partido para Gaza durante os combates de 1948 e, por isso, haviam sido autorizados a permanecer. Mahmud cresceu nas ruas pobres da cidade quase inteiramente repovoada por imigrantes judeus que ali se instalaram. Contrariamente aos habitantes de Sharon e da Galileia, os palestinos de Jaffa permaneceram isolados e pouco numerosos. A população de origem era muito restrita para permitir o desenvolvimento de uma cultura autônoma, e a população recém-imigrada se recusou a integrá-los.

O partido comunista israelense surgiu então como uma maneira de sair do pequeno gueto árabe de Jaffa. Mahmud se juntou então ao movimento da juventude comunista, no qual pôde encontrar israelenses "comuns" de sua idade. Graças a essas relações, ele

pôde se deslocar, conhecer a "terra de Israel", ainda restrita na época, e aprender a falar o hebraico corretamente. Ampliou igualmente seus horizontes culturais, além do pouco ensino recebido na escola árabe. Assim como Cholek na Polônia, estudou Engels e Lenin e se apegou à leitura de escritores comunistas do mundo inteiro. Sempre pronto a ajudar os colegas, ele era muito apreciado por seus professores israelenses.

Tornou-se amigo de um adolescente israelense, um ano mais jovem que ele, com quem encontrou uma linguagem comum e a quem ajudou a enfrentar a vida agitada das ruas de Jaffa. A sólida constituição de Mahmud dava segurança a seu jovem companheiro enquanto a linguagem mordaz deste lhe era útil, de tempos em tempos. Uma cumplicidade crescente se estabeleceu entre os dois rapazes: contaram um ao outro os segredos mais íntimos. Mahmud confessou assim a seu amigo que desejara ter sido chamado "Moshe" para ser verdadeiramente integrado à sociedade. Às vezes, quando passeava à noite nas ruas, Mahmud se apresentava como Moshe, chegando a enganar lojistas e carregadores. Mas, na impossibilidade de prolongar essa identidade emprestada, ele sempre voltava a ser Mahmud. Seu orgulho não teria lhe permitido que abandonasse completamente seus semelhantes.

Mahmud tinha a vantagem de ter sido dispensado do serviço militar. Em compensação, seu amigo recebeu a ordem de se apresentar, o que pareceu aos dois uma ameaça de separação. Um sábado à noite de 1964, sentados na linda praia de Jaffa, eles imaginaram o futuro que os esperaria. Ao longo da conversa, semeada de brincadeiras, resolveram partir para uma longa viagem em volta do mundo assim que o mais jovem fosse liberado do serviço militar. E, quem sabe? Se a sorte lhes sorrisse, talvez não retornassem para Israel! Lá, no vasto mundo, criariam uma pequena fábrica de sonhos indivisíveis! Para dar força e solenidade ao projeto futuro comum, fizeram um pacto de sangue, como fazem os adolescentes.

Mahmud esperou dois anos e meio o fim do serviço militar do amigo. Este voltou mudado: havia se apaixonado e se sentia preso a esse sentimento. Estava perturbado: não havia esquecido da promessa de viagem, mas hesitava. Tel-Aviv, a cidade frenética, o atraía; era difícil para ele resistir a todas essas solicitações. Mahmud esperou pacientemente, até que compreendeu que o amigo estava muito apegado à efervescência da vida israelense, com a qual não estava pronto para romper. Deixou então de esperar, reuniu suas economias e se pôs a caminho. Fez uma longa viagem pela Europa que o afastou cada vez mais de Israel. Chegou finalmente a Estocolmo, onde descobriu o frio e a neve, que lhe eram até então desconhecidos. Fez todos os esforços para se aclimatar, enfrentando várias dificuldades. Conseguiu um emprego como técnico de elevadores, atividade na qual se especializou.

A saudade de Jaffa voltava nas longas noites setentrionais. Quando quis se casar, voltou à terra que havia sido sua pátria (ele tinha três anos quando a história decidira outra coisa), encontrou uma esposa e voltou com ela para a Suécia, onde formou sua

família. Assim, o palestino de Jaffa se tornou escandinavo, e o sueco foi a língua de seus filhos, que, como fazem os filhos de imigrados, ensinaram à mãe sua nova língua materna.

Há muito que Mahmud deixou de sonhar em um dia ser chamado de Moshe.

Outro Mahmud nasceu em 1941 em uma pequena cidade que já não existe, perto de Saint-Jean-d'Acre. Em 1948, tornou-se um refugiado: sua família fugiu para o Líbano durante os combates, e seu local de nascimento foi riscado do mapa, enquanto uma cooperativa agrícola judaica (*mochav*) era instalada nas ruínas dessa cidade. Um ano mais tarde, em uma noite sem Lua, a família voltou a se instalar perto de seus semelhantes, na cidade de Jdeideh, na Galileia. Dessa maneira, Mahmud esteve, anos a fio, entre aqueles que as autoridades israelenses qualificavam de "presentes-ausentes", ou seja, os refugiados que haviam voltado à pátria, mas haviam perdido suas terras e seus bens. Esse outro Mahmud era uma criança cheia de sonhos, com imaginação ardente, que sempre impressionava seus professores e colegas. Como o primeiro Mahmud, ele se juntou rapidamente ao movimento comunista e se tornou jornalista e poeta. Foi morar em Haifa, que era então a maior cidade de população mista judeo-árabe de Israel. Ali encontrou jovens israelenses "autênticos", enquanto suas obras suscitavam o interesse de um público cada vez maior. Em 1964, um de seus audaciosos poemas, intitulado "Carteira de identidade", fez vibrar toda uma geração de jovens árabes, ecoando para bem além das fronteiras de Israel. O poema se inicia com uma orgulhosa interpelação ao funcionário do Ministério do Interior israelense:

> Inscrito!
> Sou árabe
> O número de minha carteira: cinquenta mil
> Número de filhos: oito
> E o nono […] chegará após o verão!
> E ei-lo, furioso!

Israel impôs aos cidadãos não judeus o porte de uma carteira de identidade em que a nacionalidade mencionada não fosse nem "israelense" nem "palestina", mas simplesmente "árabe". Assim, paradoxalmente, Israel é um dos únicos lugares no mundo em que são reconhecidas não apenas a nacionalidade catalã, mas também a nacionalidade árabe! O crescente número de habitantes autóctones que permaneceram em Israel não deixou de preocupar as autoridades políticas do país ao longo dos anos posteriores, o que o poeta havia pressentido desde 1964.

Mahmud logo se tornou um elemento subversivo: nos anos 1960, Israel temia mais os poetas que os *shahids*. Com frequência era detido em prisão domiciliar e, nos

períodos mais calmos, era-lhe proibido sair de Haifa sem autorização da polícia. Mahmud suportou amolações e perseguições com um sangue-frio estoico desprovido de qualquer poesia. Consolava-se dessa reclusão pelo fato de seus amigos irem a pé visitá-lo em seu apartamento de Wadi Nisnas, em Haifa.

Entre os amigos estava um jovem comunista de Jaffa: ele desconhecia a língua árabe, mas alguns poemas de Mahmud traduzidos haviam despertado sua imaginação e suscitado nele a tentação de escrever. Uma vez liberado de suas obrigações militares, visitou várias vezes o poeta; as discussões entre os fortaleceram sua determinação de prosseguir a luta. Tiveram também o efeito de lhe fazer abandonar rapidamente a escrita de poemas imaturos e confusos.

O jovem voltou a Haifa no final de 1967. Havia participado dos combates que levaram à conquista de Jerusalém. Precisou atirar no inimigo e amedontrar civis submissos. Israel se embriagou com sua vitória, os árabes estavam humilhados. Ele se sentia muito pouco à vontade e exalava o odor nauseabundo da guerra. Ardia de vontade de ir para longe, de abandonar tudo, mas queria antes encontrar uma última vez o poeta que admirava.

No momento em que o soldado combatia na Cidade Santa, Mahmud foi uma vez mais detido e levado pelas ruas de Haifa até a prisão. Quando foi solto e pôde voltar para casa, o soldado foi encontrá-lo. Passaram uma noite em claro juntos: os vapores do álcool e a fumaça dos cigarros embaçavam as janelas. O poeta procurou convencer seu jovem admirador a permanecer, resistir, não ir para o exterior, não abandonar seu país comum. O soldado expressou seu desgosto pelas vociferações da vitória, seu desespero, seu sentimento de alienação em relação a essa terra onde o sangue havia corrido e, no fim da noite, vomitou todo o seu ser. No dia seguinte, por volta do meio-dia, foi despertado por seu anfitrião, que lhe traduziu o poema que havia escrito na aurora sobre “o soldado que sonhava com lírio branco”.

> […] Ele compreende — disse-me — que a pátria
> É beber o café de sua mãe
> E voltar à noite.
> Eu lhe perguntei: – E a terra?
> Ele disse: — Eu não a conheço […].

Em 1968, a publicação de um poema palestino sobre um soldado israelense que procurava expiar sua violência, sobre a perda de suas referências no meio dos combates, sobre seu sentimento de culpa por ter participado da conquista das terras de outro povo, foi recebida no mundo árabe como traição: não existe soldado israelense como esse! O poeta de Haifa amargou violentas críticas e foi inclusive acusado de “colaboração cultural” com o inimigo sionista. Isso não prosseguiu. Seu prestígio

continuou crescendo, e logo ele se tornou o símbolo da posição de resistência dos palestinos em Israel.

O soldado acabou por deixar o país, precedido pelo poeta, que não podia mais suportar a pressão da polícia, as humilhações e os abusos cotidianos. O poder israelense não demorou a privá-lo de sua cidadania duvidosa: não havia esquecido que esse tagarela impertinente havia imprimido a própria carteira de identidade, quando deveria ter sido desprovido de identidade.

O poeta empreendeu uma caminhada que o levou de uma metrópole a outra, enquanto sua glória não parava de crescer. No início do período dos acordos de Oslo, ele foi finalmente autorizado a voltar para Ramallah. A entrada em Israel lhe permaneceu proibida. As autoridades da segurança israelense amainaram por ocasião dos funerais de um amigo: foi-lhe permitido, por algumas horas, voltar a ver as paisagens de sua infância. Por não carregar explosivos, pôde, em seguida, fazer rapidamente mais algumas visitas.

Quanto ao soldado, ele viveu vários anos em Paris, onde estudou; apesar das belezas das ruas onde gostava de passear, acabou por renunciar. A nostalgia da cidade onde havia crescido ultrapassou sua alienação: voltou para esse lugar de sofrimento, onde sua identidade havia sido construída. Sua pátria, que se afirma como o "Estado dos judeus", o acolheu bem.

Em compensação, ela se declarou muito pequena para dar lugar ao poeta subversivo que havia nascido ali, tanto quanto ao companheiro de juventude do soldado, que queria se chamar Moshe.

Terceiro relato: duas estudantes (não) judias

No seu nascimento, recebeu o nome da avó: Gisèle; era 1957, em Paris, a cidade onde cresceu e foi educada. Era uma criança travessa, que não aceitava ser controlada, e era muito dedicada à rebeldia. Apesar dessa tendência, ou talvez graças a ela, tornou-se uma aluna brilhante, embora insuportável para os professores. Seus pais atendiam a todas as suas vontades, inclusive a de, subitamente, aprender hebraico. Eles queriam que ela seguisse uma carreira científica, mas ela estava firmemente decidida a ir viver em Israel. Enquanto isso, estudava filosofia na Sorbonne ao mesmo tempo que aprendia iídiche e hebraico: iídiche porque era a língua da avó, que não havia conhecido, e hebraico, que imaginava ser a língua dos filhos que um dia teria.

Seu pai, prisioneiro nos campos, havia sobrevivido graças à ajuda de detentos alemães e assim pôde voltar a Paris no final da guerra. Sua avó Gisèle, que fora presa ao mesmo tempo que o filho, não voltou: havia sido deportada diretamente de Drancy para Auschwitz. Na Liberação, o pai de Gisèle aderiu ao Partido Socialista (SFIO),

onde encontrou aquela que se tornaria sua esposa, e de sua união nasceram duas filhas.

No colégio, Gisèle se tornou uma anarquista exaltada e se filiou a pequenos grupos, últimas remanescências de maio de 1968. Com dezessete anos, ocorreu uma nova mudança abrupta: ela se declarou sionista. Pouquíssimos relatos sobre o destino dos judeus no tempo da ocupação alemã haviam sido publicados em francês nos anos 1970, logo, Gisèle precisou contentar-se com obras gerais sobre o período, que devorava com avidez. Ela sabia que um grande número de sobreviventes dos campos chegara a Israel e, sabendo também que a avó havia morrido, quis encontrar mulheres judias que haviam passado por aquela provação. Preparou-se para a imigração em Israel (*aliya*).

No inverno de 1976, Gisèle se lançou no estudo intensivo do hebraico na Agência Judaica em Paris. O professor era um israelense nervoso e suscetível que ela tinha o dom de atrapalhar com suas perguntas contínuas e sua maneira se assinalar os erros de conjugação que ele às vezes cometia em verbos complicados. No entanto, ela despertava sua curiosidade, revelando-se por outro lado a aluna mais talentosa da classe.

Quase no fim do ano, ela deixou de comparecer às aulas. O professor de hebraico se espantou e se preocupou em tê-la ofendido sem querer durante as discussões na classe. Várias semanas se passaram, e o final das aulas se aproximava; ela ressurgiu então de repente, mais orgulhosa do que nunca, mas com certa tristeza no olhar. Ela lhe anunciou que havia decidido interromper seus estudos de hebraico. A razão era que Gisèle fora à Agência Judaica para preparar as formalidades de sua partida para Israel e lhe fora dito que ela poderia, certamente, estudar na universidade hebraica de Jerusalém, mas que, para ser reconhecida como judia, deveria se converter.

Gisèle havia sempre exigido ser reconhecida como judia por seu entorno, orgulhava-se de seu patrônimo de consonância judaica e sempre soubera que a mãe, além de sua total identificação com o pai, era uma gói. Sabia que o pertencimento à religião judaica era definido pela identidade da mãe, mas não havia considerado esse "detalhe" burocrático, presumindo que a história da família de seu pai constituiria para ela um certificado de identidade suficiente. Sua impaciência juvenil lhe havia feito imaginar que as coisas se arranjariam por si sós.

Perguntou sem vergonha alguma, em francês, ao funcionário da Agência Judaica se ele era crente; este respondeu que não. Ela insistiu:

— Como um homem não religioso que se afirma judeu pode exigir de outro, igualmente não religioso, que ele se converta para ser reconhecido como parte do povo judeu em seu país?

O funcionário respondeu secamente que assim era a lei e lhe declarou também que em Israel seu pai não poderia ter se casado com sua mãe, pois apenas o casamento religioso é autorizado. Gisèle subitamente percebeu que era considerada "bastarda em

termos nacionais": judia a seus próprios olhos, judia também aos olhos dos outros, porque se declarava sionista, mas não suficientemente judia para o Estado de Israel.

Ela se recusou categoricamente a se converter, sentindo verdadeira aversão a qualquer espécie de clericalismo. O conhecimento do procedimento de conversão e de sua parte de formalismo e de hipocrisia a fez rejeitá-lo com desgosto. Um resto de radicalismo anárquico a tomou, e ela afastou Israel de seu campo de desejo imediato. Decidiu que não emigraria então para o "Estado do povo judeu" e que deixaria de aprender hebraico.

A conversa com o professor israelense ocorreu em francês, mas ela a concluiu em hebraico, com um sotaque carregado:

— Obrigada por tudo, shalom e talvez até logo!

O professor pensou ouvir em sua voz entonações de iídiche, que ela também havia estudado. Ele não ouviu mais falar dela até que descobriu seu nome, alguns anos mais tarde, em um jornal de grande renome em que ela assinara um artigo criticando a política israelense de ocupação dos territórios. A menção "psicanalista" estava junto a seu nome, o que a fez provavelmente ser rotulada por alguns israelitas franceses como judia movida pelo "ódio de si", enquanto os antissemitas não deixaram certamente de comentar o "ofício de judeu" que ela exercia.

A outra estudante se chamava Larissa. Nascera em 1984 em uma pequena cidade da Sibéria. No início dos anos 1990, pouco depois do declínio da União Soviética, seus pais emigraram para Israel, onde foram levados para uma "cidade em desenvolvimento", na Alta Galileia. Larissa cresceu em um ambiente onde se misturavam crianças de imigrantes e israelenses natos; a integração parecia perfeitamente bem-sucedida. Larissa dominava o hebraico como uma autêntica *sabra* e estava plenamente imersa na vida cotidiana de Israel. Aconteceu, de fato, que fosse alvo de gozações sobre "a russa", que ela precisou aguentar de vez em quando por conta de seus cabelos louros dourados, pois era habitual entre os jovens "locais" provocar os filhos dos novos imigrantes.

Em 2000, com dezesseis anos, Larissa se apresentou ao departamento de estado civil do Ministério do Interior, na região do norte, para obter sua primeira carteira de identidade: uma funcionária a recebeu amavelmente e lhe pediu para preencher os formulários. Quando chegou ao item "nacionalidade", ela perguntou ingenuamente se podia escrever "judia". Depois da verificação, a impossibilidade lhe foi explicada, em tom embaraçado. Ela deveria permanecer "russa", como a mãe e como às vezes ela própria era qualificada, de maneira um pouco depreciativa, em seu bairro. Sobre aquele momento, Larissa contou mais tarde que sentira uma dor semelhante à da primeira menstruação: uma dor criada pela natureza e da qual não era possível se livrar.

Ela não era a única jovem de sua localidade a carregar esse "estigma": uma "associação das meninas não judias" nasceu no colégio. Elas se agrupavam para se ajudar e decidiram juntas tornar ilegível o item "nacionalidade" na carteira de identidade. Isso não deu nada certo, e precisaram continuar a compactuar com esse documento culposo. Com dezessete anos, correram para obter a carteira de habilitação: esse documento que pode servir como identidade não menciona a nacionalidade do motorista.

Por ocasião de uma viagem organizada na Polônia para uma visita de "retorno à origem nacional" nos campos da morte, surgiu um novo problema: foi preciso entregar ao colégio sua carteira de identidade para obter um passaporte. O medo de que toda a classe descobrisse seu segredo, bem como os poucos recursos financeiros de seus pais, a convenceu a cancelar sua participação. Assim, não lhe foi dado ver Auschwitz, o lugar que tende a substituir Massada como o grande local de memória constitutivo da identidade judaica contemporânea. Em contrapartida, foi alistada sem dificuldade no exército para o serviço militar. Ela bem que tentara explorar seu "estatuto nacional" particular para obter uma dispensa, mas a autoridade militar negou esse pedido.

Desse ponto de vista, o exército fez bem a Larissa: quando foi preciso prestar juramento segurando a Bíblia, ela tremeu e as lágrimas lhe vieram aos olhos. Esqueceu no momento o amuleto em forma de cruz que sua avó materna lhe havia dado quando, ainda menina, deixou a Rússia. De uniforme, ela sentia seu "pertencimento" e estava segura de ser dali em diante considerada uma israelense de direito, rompendo em tudo com a cultura russa dos pais. Havia decidido conviver apenas com os rapazes sabras e evitar os russos. Gostava de ouvir que não se parecia com uma russa, apesar de sua cabeleira loura suspeita. Pensou até em se converter: apresentou-se ao capelão do exército, mas recuou no último momento. Não ousou abandonar a mãe, embora esta não fosse religiosa, em uma solidão identitária.

Depois do serviço militar, instalou-se em Tel-Aviv e se inseriu totalmente na cidade efervescente. Parecia-lhe que a menção em sua carteira de identidade não tinha, dali em diante, mais importância e que seu permanente sentimento de inferioridade advinha apenas de sua invenção subjetiva. Algumas noites, no entanto, quando estava verdadeiramente apaixonada por alguém, uma onda de angústia a tomava: que mãe judia aceitaria netos não judeus gerados por uma *schikse*?

Ela estudou história na universidade; sentia-se à vontade e apreciava particularmente o ambiente da cafeteria. No terceiro ano, inscreveu-se em um curso sobre "Nações e nacionalismos na era moderna"; haviam-lhe dito que o professor não era muito exigente e que ela não teria muito trabalho. Compreendeu mais tarde que alguma outra coisa logo havia provocado sua curiosidade.

Na primeira aula, o professor perguntou se, entre os alunos, havia algum que não estava inscrito como judeu pelo Ministério do Interior: nenhuma mão se levantou.

Larissa temia que o professor, que parecia um pouco desapontado, olhasse de repente em sua direção, mas ele não insistiu. Apesar de umas conferências entediantes, essa série de aulas a cativou; ela começou a captar a especificidade da política identitária em Israel. Pouco a pouco, entendeu as situações que havia encontrado em seu caminho. Ela as via agora sob uma nova luz e compreendia que, "mentalmente", se não "biologicamente", ela estava, de fato, entre os últimos judeus do Estado de Israel.

No final do semestre, quando foi preciso escolher um tema para o seminário, ela interrogou o professor, longe dos outros alunos:

— O senhor se lembra da pergunta que fez na primeira aula?

— A que você se refere?

— O senhor perguntou se havia entre nós alunos reconhecidos como não judeus. Eu deveria ter levantado a mão, mas não ousei — disse ela, e acrescentou sorrindo: — Pode-se dizer que eu não tive coragem de sair do armário!

— Então escreva o que a levou a dissimular. Isso poderia me encorajar a escrever um livro sobre uma nação confusa que quer aparecer como um "povo-raça" errante.

Entregou sua dissertação no prazo e mereceu uma nota muito boa. Foi a gota d'água que fez transbordar o vaso das apreensões e dos adiamentos!

Como se pode compreender, o professor de história de Larissa era também o professor que ensinava hebraico para Gisèle, em Paris. Em sua juventude, ele havia sido amigo de Mahmud, o técnico de elevadores, mas também do outro Mahmud, que foi considerado o poeta nacional palestino. Ele era também o genro de Bernardo, o anarquista de Barcelona, e filho de Cholek, o comunista de Lodz. Ele é autor deste relato incômodo, iniciado, entre outras razões, para tentar esclarecer a lógica histórica geral na qual poderia apoiar seu relato da identidade individual.

Memória construída e contra-história

A experiência pessoal vivida pelo historiador intervém certamente na escolha de seus campos de pesquisa: tudo leva a crer que essa presença se manifesta de maneira mais evidente para ele do que na escolha de afinidades profissionais do matemático ou do físico. No entanto, seria errôneo crer que os processos e a maneira de trabalhar do historiador estejam inteiramente condicionados a sua "vivência". Generosas subvenções podem, às vezes, orientar o pesquisador para algumas áreas; em outras ocasiões mais raras, suas descobertas se insurgem e impõem novas orientações a suas pesquisas. Em seu imaginário, formigam todos os escritos que estimularam seu interesse nas questões maiores com as quais ele se debate.

Vários outros elementos intervêm na formação de suas orientações intelectuais, mas, além disso, há no historiador como em todo cidadão estratificações de lembranças coletivas que o alimentaram bem antes que se tornasse um pesquisador diplomado; cada um acedeu à consciência através de um entrelaçamento de discursos já formalizados no âmbito de relações de força ideológicas anteriores. O ensino da história da instrução cívica no sistema educacional nacional, as festas nacionais, os dias de recordação, as cerimônias oficiais, o nome das ruas, os monumentos aos mortos, os documentários de televisão e vários outros "lugares de memória" criam, por si sós, uma vivência imaginária bem antes de o pesquisador dispor de instrumentos que lhe permitirão analisá-los de maneira crítica. Quando ele se põe a estudar e a escrever como profissional da história, o "bloco de verdades" do qual o espírito já é portador o incita a pensar em determinada direção. Se, como todo cidadão, o historiador é o produto psíquico e cultural de experiências vividas, sua consciência permanece impregnada da memória construída.

Quando pequeno, no jardim de infância, ele sapateou durante a festa de *chanuca* e cantou a plenos pulmões: "Viemos aniquilar a escuridão para ter em nossas mãos a luz e o fogo [...]". As primeiras imagens de "nós" e "eles" começaram a tomar forma nele: "nós, os macabeus judeus", a luz, diante "deles, os gregos e aqueles que se assimilam a eles", a escuridão. Mais tarde, durante as aulas sobre o Antigo Testamento, na escola primária, ele aprendeu que os heróis da Bíblia conquistaram o país que lhe fora prometido. Mesmo que, vindo de um meio ateu, ele pudesse ter dúvidas sobre essa promessa, ele justificava bem naturalmente os soldados de Josué, filho de Num, que via um pouco como seus ancestrais. (Fazia parte da geração para quem a história remontava diretamente da Bíblia ao renascimento nacional — em vez do caminho fatal que ligaria, mais tarde, o exílio à Shoá. Ele viria a se identificar orgulhosamente com o heroísmo e muito pouco com as perseguições.) A sequência é conhecida: a

consciência de ser um descendente do antigo povo judeu se tornou não apenas uma certeza, mas, sobretudo, um componente central de sua própria identidade. As aulas de história na universidade e o próprio fato de se tornar historiador não conseguirão fragmentar esses “cristais da memória”.

Mesmo que o Estado-nação tenha dado seus primeiros passos antes do surgimento do ensino público obrigatório, é graças a este que ele pôde estabelecer e fortalecer seus fundamentos. A transmissão da “memória construída” ocupou os compartimentos superiores da pedagogia estatal, e a historiografia sempre foi o cerne.

Para forjar um coletivo homogêneo na época moderna, era necessário formular uma história multissecular coerente destinada a inculcar em todos os membros da comunidade a noção de continuidade temporal e espacial entre os ancestrais e os pais dos ancestrais. Como tal vínculo cultural estreito, supondo atingir o coração da nação, não existe em nenhuma sociedade, os “agentes da memória” precisaram se dedicar com afinco a inventá-lo. Todos os tipos de descobertas foram revelados por intermédio de arqueólogos, historiadores e antropólogos. O passado sofreu uma grande cirurgia estética: as rugas profundas foram dissimuladas por autores de romances históricos, ensaístas e jornalistas. Foi assim que pôde ser destilado um retrato nacional do passado, orgulhoso, purificado e imponente.[1]

Se toda escrita da história é portadora de mitos, aqueles da historiografia nacional são particularmente flagrantes. A proeza dos povos e das nações foi escrita de modo semelhante ao das estátuas instaladas em praças das grandes metrópoles que se obrigavam a ser enormes, expressando o poder, portadoras de uma magnificência heroica. Até o último quarto do século XX, a leitura historiográfica podia se aparentar à seção de esporte de um jornal diário: “nós” e os “outros, todos os outros”, tal era a cisão tida como quase natural. A criação desse “nós” foi durante mais de um século a obra de uma vida para historiadores e arqueólogos nacionais, “guardiões juramentados” da memória.

Antes da multiplicação por cissiparidade das nacionalidades na Europa, muitos acreditavam ser os descendentes da antiga Troia, mas, desde o final do século XVIII, a mitologia conheceu uma mudança “científica”. Graças ao trabalho de pesquisadores gregos e de outras nacionalidades europeias, com imaginação fértil, os cidadãos da Grécia moderna começaram a se considerar os descendentes biológicos de Sócrates e Alexandre, o Grande, ou ainda, segundo um relato paralelo de substituição, os herdeiros do império bizantino ortodoxo. Graças ainda a livros escolares adaptados, os habitantes da Roma antiga se tornaram, desde o final do século XIX, italianos típicos. As tribos gaulesas que resistiram às legiões de Júlio César foram descritas nas escolas da Terceira República como compostas de autênticos franceses. Outros historiadores designaram o batismo e a sagração de Clóvis, no século V, como a verdadeira data de nascimento da França quase eterna.

Os pais da nação romena vincularam sua identidade moderna à Dácia, antiga colônia romana, e, fortalecidos por esse vínculo glorioso, batizaram “romena” sua nova língua nacional. Na Grã-Bretanha, a tribo celta dos icenos, que conduziu uma luta cruel contra o invasor romano sob a liderança de Boadiceia, foi percebida como o primeiro núcleo da Inglaterra. A imagem venerada de Boadiceia foi imortalizada em forma de estátua em Londres. Autores alemães se referiram aos escritos de Tácito nos quais se ilustram os queruscos, liderados por Arminius, e os designam como os pais de sua antiga nação. Mesmo Thomas Jefferson, terceiro presidente dos Estados Unidos, proprietário de uma centena de escravos, fez questão de que as efígies de Hengist e Horsa, os dois primeiros chefes saxões que conquistaram a Inglaterra no século do batismo de Clóvis, figurassem nos carimbos oficiais do Estado. Justificou assim essa proposição original: eles são “aqueles de quem nós proclamamos ter a honra de descender e dos quais adotamos os princípios políticos e a forma de governo”.[2]

O mesmo aconteceu no século XX. Depois da queda do império otomano, os cidadãos da nova Turquia souberam que eram brancos e indo-europeus e que tinham como ancestrais os sumérios e os hititas. Um oficial britânico preguiçoso traçou as fronteiras do Iraque em linha reta sobre um mapa, e aqueles que se tornaram de repente iraquianos souberam por seus “historiadores autorizados” que eram ao mesmo tempo descendentes dos antigos mesopotâmios e, como árabes, herdeiros dos heroicos guerreiros de Saladino. Inúmeros egípcios foram persuadidos de que o antigo reino dos faraós pagãos foi sua pátria de origem, o que não lhes pareceu compatível com sua fidelidade ao islã. Na Índia, na Argélia, na Indonésia, no Vietnã e no Irã, são muitos os que creem que sua nação sempre existiu; muito cedo, os alunos nas escolas aprendem de cor relatos históricos durante o curso.

A memória construída de todo israelense de origem judaica não poderia ser comparada a essas mitologias descabeladas! Figuram apenas verdades sólidas e precisas. Cada israelense sabe, sem sombra de dúvida, que o povo judeu existe desde que recebeu a Torá no Sinai e do qual ele próprio é o descendente direto e exclusivo (com exceção das dez tribos cuja localização ainda não está concluída). Cada um está persuadido de que esse povo saiu do Egito e se fixou na terra de Israel, “Terra Prometida” que ele conquistou e sobre a qual foi erigido o glorioso reino de Davi e Salomão, antes que acontecessem sua divisão e a fundação dos reinos de Judá e de Israel. Da mesma forma, cada um tem a certeza de que esse povo, depois das horas de glória, conheceu o exílio por duas vezes: uma vez depois da destruição do Primeiro Templo, no século VI a.C. e uma segunda depois da destruição do Segundo Templo, no ano 70. O povo judeu havia conseguido, anteriormente, estabelecer o reino hebreu dos hasmoneus, após ter rejeitado a má influência dos gregos.

Esse povo, ao qual se identifica o judeu israelense e que ele vê como o mais antigo dentre os povos, conheceu a errância do exílio durante quase 2 mil anos, ao longo dos

quais nem se enraizou nem se miscigenou aos “gentios” ao lado dos quais viveu. Esse povo sofreu uma grande dispersão: suas sofridas tribulações o levaram ao Iêmen, ao Marrocos, à Espanha, à Alemanha, à Polônia e até aos confins da Rússia, mas sempre conseguiu preservar vínculos estreitos de sangue entre suas comunidades afastadas, de forma que sua unicidade não se viu alterada.

No final do século XIX, as condições amadureceram originando uma conjuntura singular que permitiu a esse velho povo despertar de seu longo torpor e preparar seu retorno à antiga pátria, onde voltou a se instalar com entusiasmo. Sem o terrível extermínio perpetrado por Hitler, “Eretz Israel” (a terra de Israel) seria rapidamente povoada de milhões de judeus que teriam voluntariamente imigrado ali, pois sonhavam com isso havia mais de dois 2 mil anos. Em todo caso, é o que acreditam ainda hoje inúmeros israelenses.

Para esse povo errante, era necessário um território. Ora, precisamente, uma terra desocupada e virgem esperava que seu povo de origem fosse fazê-la renascer e florescer. Decerto, alguns habitantes sem identidade precisa haviam se instalado ali no intervalo, mas seu povo “permaneceu fiel ao país de Israel apesar de todas as dispersões”. Sem dúvida a terra lhe pertencia então, e não a essa minoria desprovida de história que ali havia chegado por acaso. Assim, as guerras feitas pelo povo errante para retomar a posse de sua terra eram justas, enquanto a oposição violenta da população local era criminosa. Apenas a bondade judaica, sem relação com a Bíblia, permitiu aos estrangeiros continuar a residir ao lado do povo de Israel de volta à sua língua bíblica e a sua terra bem-amada.

Em Israel, esse amontoado de memória não se constituiu espontaneamente. Foi acumulado, estrato por estrato, a partir da segunda metade do século XIX, por talentosos reconstrutores do passado que juntaram pedaços de memória religiosa, judaica e cristã, na base dos quais sua imaginação fértil inventou um encadeamento genealógico contínuo para o povo judeu. Não existia anteriormente processo elaborado de reconstituição de tal evocação memorial, e pode espantar ver que pouco evoluiu desde suas primeiras formalizações escritas. Apesar do reconhecimento acadêmico dos estudos sobre o passado judaico — inicialmente com as faculdades criadas na Jerusalém do mandato britânico, em seguida em Israel, depois com as cátedras de judaísmo no mundo ocidental —, o conceito do “tempo judaico” pouco evoluiu; este, até hoje, permaneceu formulado em uma versão monolítica e etnonacional.

A abundante historiografia dedicada ao judaísmo e aos judeus comporta, certamente, uma variedade de abordagens. Os debates, se não as polêmicas, não pouparam o campo de criação mais elevado da história do passado nacional, mas as concepções essencialistas elaboradas no final do século XIX e no início do XX quase não foram contestadas até hoje. As evoluções importantes que substancialmente modificaram a disciplina da história no mundo ocidental do final do século XIX, as

mutações significativas dos paradigmas da pesquisa no âmbito da nação e da ideia nacional, não chegaram aos departamentos de estudo da história do povo judeu nas universidades israelenses e, mais surpreendente ainda, parecem também não ter deixado rastros nas cátedras de ensino do judaísmo nas universidades norte-americanas ou europeias.

Quando surgiam descobertas capazes de contradizer a imagem do passado contínuo e linear da história dos judeus, elas não tinham quase nenhuma repercussão. O imperativo nacional, tal qual uma mandíbula solidamente fechada, bloqueava toda espécie de contradição e de desvio em relação ao relato dominante. As instâncias específicas de produção do conhecimento sobre o passado judeu, sionista e israelense — a saber, os departamentos exclusivamente dedicados à "história do povo judeu" são totalmente separados dos departamentos de história (chamados em Israel de "história geral") como departamentos de história do Oriente Médio — contribuíram amplamente para essa curiosa paralisia e obstinada recusa de se abrir as novidades historiográficas sobre a origem e a identidade dos judeus. O debate público em Israel certamente conheceu muitos sussurros em torno da problemática "quem é judeu?", de ordem essencialmente jurídica para o reconhecimento de direitos, mas isso não preocupou os historiadores, para quem a resposta é facilmente conhecida: é judeu o descendente do povo coagido ao exílio, há 2 mil anos.

Os pesquisadores "autorizados" do passado quase não participaram da controvérsia dos "novos historiadores", iniciada no final dos anos 1980 e da qual se pode pensar, durante um tempo, que destruiria alguns axiomas do discurso memorial israelense. A maior parte dos atores desse debate público, é verdade que em número limitado, vinha de outras disciplinas ou radicalmente de horizontes extrauniversitários. Sociólogos, orientalistas, linguistas, geógrafos, especialistas em ciências políticas, pesquisadores de literatura, arqueólogos e até ensaístas independentes formularam novas reflexões sobre o passado judaico, sionista e israelense; diplomados em história vindos do exterior e não dispondo ainda de cargo em Israel levaram também uma contribuição. Dos "departamentos de história judaica", supostamente os principais decifradores de novas pistas de pesquisa, chegaram apenas ecos temerosos e conservadores, envoltos de uma retórica apologética à base de ideias tradicionais adquiridas.[3]

A "contra-história" dos anos 1990 se ancora, essencialmente, no desenvolvimento e nas consequências da guerra de 1948, cujos incidentes morais foram objeto de atenção particular. A parte desse debate na elaboração da memória da sociedade israelense não poderia ser minimizada. A "síndrome de 1948" que inquieta a sociedade israelense é uma questão importante para a futura política de Israel, podendo até mesmo ser considerada essencial para a continuidade de sua existência. De fato, todo compromisso significativo com os palestinos, para um dia ser obtido, deverá considerar não apenas a história dos judeus, mas também a recente história do "outro".

Finalmente, essa importante controvérsia teve prolongamentos limitados no campo da pesquisa e ocupou apenas marginalmente a consciência pública. A antiga geração recusou totalmente os dados e as novas análises, contrariando os valores rígidos que guiaram seu itinerário histórico. A jovem geração intelectual talvez tivesse reconhecido os "pecados originais" que acompanharam a criação do Estado, mas sua moral, mais flexível e mais relativa, permitiu-lhe absorver seus "deslizes". Qual é o peso de Nakba em relação ao da Shoá? Podese comparar o êxodo, breve e limitado, dos palestinos ao exílio e às perseguições milenares que o povo errante sofreu?

As pesquisas sócio-históricas, centradas não nos acontecimentos políticos (no caso, os "pecados"), mas nos processos de longa duração da ação sionista, receberam pouca atenção. Embora redigidas por israelenses, não foram publicadas em hebraico.[4] As raras obras que tentaram questionar os paradigmas fundamentais que estruturam a história nacional não tiveram repercussão. Podem ser mencionadas *Jewish State or Israeli Nation?*, audaciosa obra de Boaz Evron, e "L'historiographie sioniste et l'invention de la nation juive moderne", um ensaio estimulante de Uri Ram.[5] Essas duas obras tumultuaram radicalmente a historiografia profissional sobre o passado judaico, mas tal desafio quase não perturbou os produtores autorizados desse passado.

O presente relato foi redigido no caminho das vias abertas ao longo dos anos 1980 e no início dos anos 1990. Sem as pistas traçadas por Boaz Evron, Uri Ram e outros israelenses e, sobretudo, sem as contribuições de pesquisadores "estrangeiros" como Ernest Gellner e Benedict Anderson sobre as problemáticas da nação,[6] é pouco provável que o narrador tivesse cismado "triturar" novamente as raízes de sua identidade e levar seu olhar para além do amontoado de reminiscências que a consciência de seu próprio passado solicitava desde a infância.

A história nacional se parece com uma floresta cheia de árvores altas e frondosas que restringem o campo de visão, na qual só aparece o metarrelato dominante. A especialização orienta os pesquisadores na direção de campos particulares do passado e impede toda tentativa para apreender a floresta em sua plenitude. O acúmulo crescente de relatos fragmentários pode acabar, certamente, por trincar o relato global. Ainda seria preciso que os campos da pesquisa histórica se inscrevessem em uma cultura pluralista aliviada das tensões do conflito armado de caráter nacional e à vontade em relação a sua identidade e a suas origens.

Essa afirmação pode, com razão, parecer pessimista diante da realidade israelense em 2008. Em 60 anos de existência do Estado de Israel, a história nacional amadureceu muito pouco, e é improvável que esteja pronta a evoluir a curto prazo. Assim, o autor tem poucas ilusões a respeito da recepção deste livro. Pode-se simplesmente esperar que o risco de um questionamento mais radical do passado possa agora ser assumido por alguns? Um questionamento que contribua para o regresso da identidade de natureza essencialista à qual hoje se apegam quase todos os

israelenses de origem judaica?

O texto aqui proposto foi produzido por um historiador "de ofício" que assumiu riscos geralmente proscritos em seu campo profissional. Com efeito, segundo as regras do jogo acadêmico em vigor, o pesquisador deve sempre se ater a âmbitos de especialização e perícia. Um olhar direcionado a cada abertura de capítulo mostrará que as problemáticas abordadas neste livro vão além de um campo científico. Especialistas do ensino da Bíblia, historiadores da Antiguidade, arqueólogos, medievalistas e mais particularmente "especialistas" dos estudos sobre o povo judeu se insurgirão contra o intruso que penetrou de maneira ilegítima em seu campo de pesquisa.

O protesto não será infundado. O autor está plenamente consciente: teria sido, ó quanto!, preferível que uma equipe disciplinar, em vez de um historiador solitário, se reunisse para a realização desta obra. Isso infelizmente não foi possível, por não terem sido encontrados cúmplices para este empreendimento. Assim, erros ou imprecisões serão provavelmente descobertos, para os quais o autor pede desde já indulgência e para cuja correção convida os críticos a contribuir, tanto quanto possível. Não se vendo como um Prometeu que teria roubado a chama da verdade histórica em benefício dos israelenses, o autor não teme igualmente que Zeus todo-poderoso, no caso, a corporação da historiografia judaica, mande uma águia devorar-lhe o fígado — no caso, sua teoria — enquanto estiver acorrentado. Ele gostaria de destacar ainda este manifesto: encontrar-se fora dos campos específicos e andar em suas margens pode, em alguns casos, afiar os pontos de vista inabituais propondo conexões inesperadas. Acontece que o fato de se situar "às margens" e não no "centro" fertiliza o pensamento histórico, apesar das fraquezas da não especialização e da grande parte de hipóteses que isso comporta.

Os "especialistas" da história judaica não estão, até agora, confrontados a certas questões talvez surpreendentes em um primeiro momento, mas, contudo, fundamentais. Fazê-lo em seu lugar certamente não é inútil: um povo judeu de fato existiu durante vários milênios ali onde todos os outros "povos" se fundiram e desapareceram? Como e por que a Bíblia, impressionante biblioteca teológica da qual ninguém sabe verdadeiramente quando suas partes foram redigidas e ordenadas, se tornou um livro de história crível que descreve o nascimento de uma nação? Em que medida o reino dos hasmoneus da Judeia, cujos diferentes súditos não falavam a mesma língua e, na maior parte, não sabiam nem ler nem escrever, podia constituir um estado-nação? Os habitantes da Judeia foram verdadeiramente exilados depois da destruição ou se trata, no caso, de um mito cristão que repercutiu, certamente não por acaso, na tradição judaica? E, então, se não houve exílio do povo, o que aconteceu com os habitantes locais, e quem são esses milhões de judeus que surgiram no cenário da história em locais tão inesperados?

Se os judeus disseminados pelo mundo constituem um mesmo povo, quais componentes comuns podemos encontrar, nos planos culturais e etnográficos (laicos), entre um judeu de Kiev e um judeu de Marrakesh, a não ser a crença religiosa e algumas práticas rituais? Apesar de tudo o que pôde nos ser contado, o judaísmo foi "apenas" uma religião cativante cuja expansão precedeu a vitória de seus concorrentes, o cristianismo e o islã. A religião judaica, a despeito das humilhações e das perseguições sofridas, conseguiu abrir um caminho até os tempos modernos. A tese que define o judaísmo como uma cultura-fé importante, e não como a cultura nacional de um povo único, diminui por isso a sua respeitabilidade? É pelo menos o que pensam os turibulários da ideia nacional judaica há 150 anos!

Na ausência de denominador comum cultural profano entre as comunidades religiosas, os judeus estariam unidos e distinguidos pelos "vínculos de sangue"? Os judeus formam um "povo-raça estrangeiro", como os antissemitas o querem representar e quiseram fazê-lo crer desde o século XIX? Assim, Hitler, arrasado militarmente em 1945, teria, pois, no final das contas, vencido o Estado "judeu" no plano conceitual e mental? Quais são as chances de vencer essa teoria segundo a qual os judeus são portadores de características biológicas específicas, quando se falava ontem em "sangue judeu" e hoje são inúmeros os habitantes de Israel a crer na existência de um "gene judeu"?

Outra ironia histórica: houve um tempo na Europa em que aquele que afirmava que os judeus, por sua origem, constituíam um povo estrangeiro era designado como antissemita. Hoje, *a contrario sensu*, quem ousa declarar que aqueles que são considerados judeus no mundo não formam um povo distinto ou uma nação enquanto tal se vê imediatamente estigmatizado como "inimigo de Israel".

Pela concepção específica de nação adotada pelo sionismo, o Estado de Israel, 60 anos depois de sua fundação, recusa-se a se ver como uma república que existe para os seus cidadãos. Como se sabe, quase um quarto deles não é considerado judeu, e por isso, segundo o espírito de suas leis, o Estado não é deles. Desde a origem, este se absteve de integrar os habitantes locais no novo âmbito cultural que está se criando, do qual foram deliberadamente mantidos afastados. Da mesma forma, Israel sempre se recusou a constituir uma democracia do tipo pluricultural (como o Reino Unido ou os Países Baixos) ou do tipo polissocial (a exemplo da Suíça ou da Bélgica), ou seja, um Estado que aceita a diversidade ao mesmo tempo que permanece uma construção a serviço dos habitantes que ali vivem. Em vez disso, Israel persiste em se declarar Estado judeu que pertence aos judeus do mundo inteiro, enquanto estes já não são refugiados perseguidos, mas cidadãos de pleno direito, vivendo em perfeita igualdade com os habitantes dos países onde escolheram residir. Essa isenção profunda do princípio sobre o qual se funda a democracia moderna e a manutenção de uma etnocracia sem fronteiras, que pratica uma severa discriminação contra uma parte de

seus cidadãos, continuam a encontrar sua justificativa no mito da nação eterna, reconstituída para que eles se reúnam, um dia, na "terra de seus ancestrais".

Escrever uma história judaica nova, para além do espesso prisma de vidro sionista, não é fácil. A luz que aí se decompõe recebe continuamente cores etnocêntricas carregadas. O leitor deve ser prevenido: este ensaio formula a tese de que os judeus sempre formaram comunidades religiosas importantes que surgiram e tomaram pé em diversas regiões do mundo, mas não constituem um ethnos portador de uma mesma origem, única, que teria se deslocado ao longo de uma errância e de um exílio permanentes. Não se trata aqui de uma crônica de acontecimentos, mas essencialmente de uma crítica do discurso historiográfico habitual; o que leva, de tempos a outros, a apresentar relatos alternativos. O autor tinha em mente a pergunta posta pelo historiador Marcel Detienne: "Como desnacionalizar as histórias nacionais?".[7] E como se poderá deixar de tomar os mesmos caminhos, pavimentados, essencialmente, com materiais que, no passado, expressaram sonhos nacionais?

Sonhar a nação significou uma parte importante do desenvolvimento da historiografia, assim como o processo da modernidade. Esses sonhos começaram a se desfazer e a se romper por volta do final do século XX. Pesquisadores, em número crescente, analisaram, dissecaram e "desconstruíram" os grandes relatos nacionais e, particularmente, os mitos da origem comum que envolviam, até então, as crônicas do passado. É supérfluo acrescentar que essa laicização da história se fez sob efeitos do crescimento da globalização cultural, que reveste as formas inesperadas do conjunto do mundo ocidental?

Os pesadelos identitários de ontem darão lugar, amanhã, a outros sonhos de identidade. Como toda personalidade feita de identidades fluidas e variadas, a história é, ela também, uma identidade em movimento. O relato aqui apresentado ao leitor se propõe a esclarecer essa dimensão humana e social mergulhada nas profundezas do tempo.

Nossa longa imersão na história dos judeus se afasta notavelmente dos relatos admitidos até aqui. Isso não significa, evidentemente, que seja desprovida de subjetividade ou que o autor esteja a salvo de toda inclinação ideológica. Ao contrário, ele deliberadamente desejou apresentar as linhas descritivas de uma contra-história por vir que contribuirá, talvez, para a criação de um enxerto memorial de novo tipo: uma memória consciente da verdade relativa da qual é portadora e que procura reunir, em um novo relato, identidades locais em via de constituição, com uma consciência universal e crítica do passado.

PRIMEIRA PARTE

Construir nações. Soberania e igualdade

> “Nenhuma nação possui naturalmente uma base étnica, mas, à medida que as formações sociais se nacionalizam, as populações que elas incluem, partilham ou dominam são ‘etnicizadas’, quer dizer representadas no passado ou no futuro como se formassem uma comunidade natural […]”*

> “A democracia surgiu no mundo sob a forma do nacionalismo, inserida na ideia de nação como uma borboleta em seu casulo.”**

Há mais de um século, pesquisadores e filósofos deliberam sobre a questão da nação, sem conseguir encontrar uma definição clara e aceitável por todos. É provável que se deva esperar o fim da era nacional para se aproximar do consenso, uma vez que a sábia coruja de Minerva terá levantado voo e terá retalhado completamente com seu bico essa identidade suprema e todo-poderosa que reprime com força o conjunto das representações coletivas da época contemporânea. Todavia, é desejável que um ensaio histórico, sobretudo se for capaz de levantar polêmicas, inicie seu percurso com um esclarecimento, mesmo que breve, dos conceitos básicos sobre os quais se fundamenta. Será um procedimento difícil, talvez desgastante. Contudo, a descrição do léxico e o esclarecimento do dispositivo conceitual desenvolvido neste livro podem permir que se evitem inúteis mal-entendidos.[1]

O conceito de “nação” é derivado do baixo latim *natio*. Sua fonte antiga é o verbo *nascere*, cujo sentido etimológico é “nascer”. Até o século XX, esse termo foi principalmente usado para caracterizar grupos humanos de tamanhos diversos que apresentavam variadas relações internas. Na Roma antiga, por exemplo, era denominação habitual e comum dos estrangeiros, mas podia também designar muitas espécies de animais. Na Idade Média, ele podia representar grupos de estudantes vindos de lugares distantes. Na Grã-Bretanha, da antiga aos tempos modernos, designava as classes da aristocracia. Às vezes, servia para caracterizar as populações que possuíam uma origem comum e que falavam a mesma língua. Seu uso permaneceu variado ao longo do século XIX, e, até hoje, seu significado desperta dissensões e polêmicas.

Como observou Marc Bloch, “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito de mudar de vocabulário cada vez que mudam de costumes”.[2] Pode-se acrescentar que uma das fontes do anacronismo na pesquisa historiográfica é essa preguiça humana, tão natural quando se trata da criação de conceitos. Inúmeros são os termos que, ao chegar até nós diretamente do passado, são reutilizados por razões diversas no presente e reenviados em direção à história, carregados de um novo sentido. É assim que o passado longínquo se torna semelhante ao nosso mundo contemporâneo e dele se aproxima.

Ao seguirmos a sucessão dos escritos históricos e políticos, ou mesmo a dos

dicionários europeus dos tempos modernos, encontramos um deslocamento permanente das fronteiras e do sentido dos conceitos e das noções, em particular daqueles cujo objetivo é interpretar uma experiência social dinâmica.[3] Se concordamos com o fato de que o substantivo "pedra", por exemplo, embora dependa do contexto, recobre um objeto definido e aceito, conceitos como "povo", "raça", "nação", "nacionalismo", "país" e "pátria" têm tomado, ao longo da história, como tantos outros termos abstratos, inúmeros significados, às vezes contraditórios, à vezes complementares, mas sempre problemáticos. Assim, o conceito de "nação" foi alternadamente traduzido na língua israelense moderna por *leom* e *ouma*, ambos provenientes do rico léxico bíblico.[4] Antes de ir a fundo no debate sobre o "nacionalismo" e de procurar caracterizar a "nação", que permanece sempre resistente a uma definição sem equívoco, é preciso demorar-se mais sobre dois outros conceitos problemáticos que os pesquisadores continuam a empregar indiferentemente com uma leviandade bastante grande.

“Léxico” — povo e etnia

Em quase todos os livros de história publicados em Israel, encontra-se a palavra am como sinônimo de *leom*. Am é igualmente um termo bíblico, é o “povo”, *people, naro’d* ou *volk*. Mas, na língua israelense moderna, a palavra am não tem relação direta com a noção de “gente” como em grande número de línguas europeias. Ela indica a unidade indivisível. De toda forma, *am*, mesmo em hebraico antigo, é um termo particularmente flutuante, e seu uso ideológico, que infelizmente permanece muito vago, até hoje torna difícil sua inclusão em um discurso consequente.[5]

O melhor meio de definir esse termo seria reconstituir sua evolução. No entanto, dada a impossibilidade de estabelecer, em um capítulo tão curto, um relato detalhado da história da palavra *am*, ou “povo”, o debate se limitará a uma série de observações sobre o sentido que lhe foi atribuído no passado.

Na maior parte das sociedades agrárias, anteriores ao advento da sociedade moderna na Europa do século XVIII, desenvolveram-se culturas estatais que influenciaram seu meio e criaram diferentes identidades coletivas no seio das classes sociais dominantes. No entanto, contrariamente ao que continuam a afirmar inúmeros livros de história, nem as monarquias, nem os principados, nem império algum jamais favoreceram que o povo tivesse acesso a sua cultura administrativa. Essa cooperação lhes parecia inútil, e eles não dispunham de meios tecnológicos, institucionais ou de comunicação necessários para colocá-la em prática. Os camponeses iletrados que constituíam a maioria absoluta desse mundo pré-moderno continuaram a perpetuar uma cultura local envolta em superstições e obscurantismo. Se vivessem nos arredores ou no interior de cidades controladas pela realeza, seus dialetos eram mais próximos da língua administrativa central, e eles faziam mais parte daquilo que se poderia qualificar de “povo”. Em compensação, se cultivavam as terras em zonas distantes dos centros políticos, o vínculo entre o dialeto local e a língua administrativa do Estado era frágil.[6]

Não nos esqueçamos de que, enquanto as sociedades humanas foram submetidas ao princípio do reinado de “direito divino” mais do que ao de “soberania popular”, os governantes não tinham necessidade de procurar ter o amor de seus súditos. Sua principal preocupação era continuar a ser temidos. Certamente, cuidavam para que o aparato de Estado lhe permanecesse fiel, a fim de assegurar a continuidade e a estabilidade governamentais, ao mesmo tempo que exigiam dos camponeses que lhes entregassem o excedente de suas colheitas e provessem mercenários às famílias reais (e à aristocracia). Bem entendido, recorriam à força, ou pelo menos a uma ameaça permanente, para coletar os impostos. Contudo, a existência dessa autoridade garantia em troca a segurança física para esses “provedores de alimento”.

Os aparatos governamentais ocupados em coletar os impostos e mobilizar soldados conseguiram sobreviver essencialmente graças à convergência entre os interesses das elites da nobreza e os do pessoal da administração real. A continuidade e a estabilidade relativas desses sistemas, expressas não apenas pela coroação do rei, mas também por meio da instauração de dinastias monárquicas, já resultavam do estabelecimento de alguns meios ideológicos. Os ritos religiosos celebrados em torno dos governantes criaram laços de obediência por parte da alta hierarquia e uma legitimidade "que não era deste mundo". No entanto, isso não significa que as religiões politeístas, e mais tarde as monoteístas, tenham sido diretamente instauradas com o objetivo de legitimar uma organização governamental, mas, na maior parte dos casos, se não em todos, elas contribuíram para fortalecer o poder dos governantes.

A institucionalização da fé em torno do governo deu origem a uma classe social pequena, mas poderosa, que adquiriu uma importância crescente no seio do dispositivo administrativo, às vezes integrando-se totalmente a ele, ou então lhe fazendo concorrência. Formada por grandes sacerdotes do culto, escritores da corte, profetas, mais tarde, o clero, os bispos e os ulemás, essa classe certamente dependia dos centros políticos, mas havia constituído para si um forte "capital simbólico", graças às relações privilegiadas que entretinha com a essência divina e a seu diálogo direto com ela.

Nas civilizações rurais antigas, o sacerdote exercia um controle sob formas variadas, porém o essencial de sua força lhe vinha das crenças, e ele sempre procurou ampliar a base demográfica de seus fiéis. Embora nem sempre dispusesse de aparatos comparáveis aos dos administradores do Estado, que lhe teriam permitido elaborar uma cultura de massa ampla e homogênea, ele, no entanto, conseguiu realizar relativamente bem suas ambições hegemônicas.

Todavia, nem a estratégia de estabelecer grupos dominantes em torno das engrenagens do poder nas sociedades agrárias, nem as técnicas desenvolvidas pela instituição religiosa para organizar os fundamentos da fé eram comparáveis à política identitária que começou a tomar forma com o desenvolvimento dos estados-nações no final do século XVIII. Mesmo que, como mencionamos mais acima, a preguiça de inventar novos conceitos, combinada aos interesses ideológicos e políticos aos quais a plasticidade dessa terminologia fosse perfeitamente conveniente, tenha levado a apagar totalmente as profundas diferenças entre o presente e o passado, assim como as do mundo antigo agrário e do novo universo industrial e comercial no qual ainda vivemos hoje.

Nos textos pré-modernos, históricos ou outros, o vocábulo "povo" era atribuído a grupos possuidores de características diversas: podia tratar-se de tribos poderosas, de sociedades vivendo sob o regime de pequenas realezas ou de pequenos principados, de

comunidades religiosas de tamanhos variados, ou, ao contrário, de classes desfavorecidas à margem das elites políticas e culturais (por exemplo, o “povo da terra” em hebraico). Do “povo gaulês”, no final do mundo antigo, ao “povo saxão”, no território alemão do início dos tempos modernos; do “povo de Israel”, na época da redação do Antigo Testamento, ao “povo de Deus”, ou *God’s People*, da Europa da Idade Média; dos grupos de camponeses que falavam dialetos semelhantes às multidões urbanas revoltadas, a denominação “povo” foi correntemente aplicada a grupos humanos cujas fronteiras identitárias permaneciam imprecisas e cambiantes. Com a expansão das cidades e o início do desenvolvimento de meios de transporte e de comunicação mais evoluídos na Europa Ocidental do século XV, traçaram-se linhas de demarcação mais nítidas entre os grandes grupos linguísticos. A noção de “povo” foi pouco a pouco reservada a esses últimos.

Com o surgimento da ideia de nação entre o final do século XVIII e o início do século XIX, é interessante notar que essa mesma ideologia e essa mesma metaidentidade circunscrevem todas as culturas da época moderna que, sem cessar, precisaram usar o termo “povo” para colocar essencialmente em destaque o grau de antiguidade e a continuidade da nação que ajudaram a construir. Na medida em que a construção de uma nação quase sempre tem como base elementos culturais, linguísticos ou religiosos, resíduos das etapas históricas anteriores, o fato de vincular a “história dos povos” a esses materiais, readaptados segundo as necessidades, lhe propiciava um caráter científico característico. O “povo” se torna a ponte entre o passado e o presente, lançada acima da ruptura profunda provocada nas mentalidades pela modernização e que os historiadores de todos os novos estados-nações adotaram com serenidade.

Para completar o exame do conceito de “povo”, é desejável acrescentar uma advertência. As culturas nacionais do século XIX costumavam casar o conceito flexível de “povo” com o rígido e problemático conceito de “raça” e os utilizaram frequentemente como termos que se combinavam, em sentido próximo e complementar. A origem coletiva e homogênea do “povo”, sempre e certamente exaltadora e singular, às vezes pura, se tornou uma proteção contra os danos causados por essas identidades secundárias obstinadas, incômodas e ainda discerníveis sob a aparência unificadora da modernidade. Esse ponto de partida imaginário serviu ainda como filtro de proteção eficaz contra a miscigenação indesejável com as nações inimigas. Depois da rejeição categórica do conceito de “raça” em consequência dos acontecimentos da primeira metade do século XX, que foi um período particularmente sanguinário, vários historiadores e pesquisadores retomaram o termo mais respeitável de “etnia”, a fim de não perder o contato íntimo com o passado distante. O *ethnos*, “povo” em grego antigo, já havia começado a ser usado como sucedâneo eficaz, ou como compromisso linguístico entre a “raça” e o “povo”, antes

mesmo da Segunda Guerra. No entanto, seu uso constante e "científico" se iniciou apenas nos anos 1950 e se estendeu desde então com regularidade. A força de sedução desse conceito provém essencialmente de ele ter sempre mesclado com insistência o fundo cultural e os "laços de sangue", o passado linguístico e a origem biológica, em suma, um produto histórico e um fato que exige considerá-lo respeitosamente como fenômeno natural.[7]

Inúmeros autores usaram e ainda usam esse conceito com excessiva facilidade e, frequentemente, com surpreendente irresponsabilidade intelectual. Verdade é que alguns enxergam aí uma espécie de entidade histórica pré-moderna, mescla de enunciados culturais comuns e incontroláveis vindos do passado, que, apesar de sua desintegração, continuam a existir no presente sob diversas formas. A seus olhos, a comunidade étnica é tão simplesmente um grupo humano de fundo cultural e linguístico comum, às vezes indistinto, mas que oferece uma parte dos elementos principais da construção nacional. No entanto, outros, igualmente numerosos, encontram na ideia de etnia a possibilidade de reintroduzir sub-repticiamente a concepção essencialista e uma visão racial do povo que, nos séculos XIX e XX, tanto haviam fortalecido os defensores de uma identidade nacional até então frágil.

O *ethnos* se tornou assim não apenas uma unidade histórica cultural, mas uma confusa essência de origem antiga, cujo núcleo é constituído pelo sentimento subjetivo de afinidade que ele propicia àqueles que acreditam na sua existência (de maneira ampla, da mesma forma que "raça" no século XIX). Pesquisadores entusiastas declaram que não se pode duvidar dessa crença-identidade, porque ela se tornou uma poderosa consciência das origens que deve ser considerada em uma análise crítica e detalhada — atitude sempre legítima e até mesmo indispensável —, mas que também deveria ser adotada globalmente, como um fato histórico irrefutável. É possível, e isso esses pesquisadores admitem, que a "etnia" geradora da nação moderna seja um mito não estabelecido, e, no entanto, não temos outra escolha a não ser conviver com ele, pois qualquer tentativa de questioná-lo seria inútil e não necessariamente desejável.

Parece que a confusa concepção da classificação dos grupos sociais da Antiguidade, adotada por esses eruditos de forma geral, tenha constituído para eles uma condição *sine qua non* que permitiu a continuidade da preservação no presente de algumas identidades instáveis. Anthony D. Smith, filho de refugiados alemães, pesquisador dos mais assíduos no âmbito das nacionalidades e nações, foi um daqueles que mais foram adiante nessa direção. Em uma etapa relativamente tardia de sua pesquisa, ele decidiu dedicar um lugar primordial ao princípio "étnico", chegando a qualificar seu procedimento de "etnossimbólico". O uso do termo "simbólico" estava destinado a abrandar um pouco a harmonia essencialista do conceito, ao mesmo tempo que permanecia deliberadamente vago. Para Smith,

> um grupo étnico se distingue então por quatro pontos característicos: o sentimento de uma origem comum ao grupo, a consciência de uma história única e a crença em um destino comum, a presença de um ou de vários traços culturais coletivos e específicos, e, enfim, o sentimento de uma solidariedade coletiva única.[8]

Aos olhos do pesquisador britânico, a "etnia" deixa de ser uma comunidade linguística com modo de vida comum; ela não reside forçosamente em um território específico, basta ter um vínculo com ele. Não é necessariamente formada por uma variedade de formas culturais, mas pode contar com apenas uma. Não tem necessidade de possuir uma história concreta, pois os mitos antigos são capazes de continuar a desempenhar esse papel de maneira não menos eficaz. A memória comum não é um processo consciente que evoluiria do presente em direção ao passado (e seria sempre motivo para uma organização sistemática realizada por alguém), mas um mecanismo natural, nem religioso nem nacional, que se estende por si mesmo do passado em direção ao presente. Segundo Smith, a definição de etnia corresponde então à maneira com que os sionistas consideram a presença judaica na história, assim como à visão que os pan-eslavistas, os "arianos" ou os indo-europeus e até mesmo os hebreus negros dos Estados Unidos, têm de seu passado, mas está bem distante do uso comum do conceito pelos antropólogos tradicionais.[9]

No final do século XX e no início do XXI, a "etnicidade" que Balibar definiu, com precisão, como inteiramente fictícia, voltou a ter popularidade. Várias vezes esse filósofo insistiu no fato de que as nações não são "étnicas" e de que a própria noção de sua "origem étnica" é duvidosa. É precisamente a nacionalização das sociedades que as torna cada vez mais assim, "quer dizer, representadas no passado ou no futuro como se constituíssem uma comunidade natural".[10] Essa abordagem crítica, que previne contra a armadilha das definições etnobiológicas ou etnorreligiosas, infelizmente não deixou rastro suficiente, e inúmeros teóricos da ideologia nacional, tanto quanto historiadores fiéis à nação em que evoluem, continuaram a semear suas teses e seus discursos com uma boa dose de formulações etnicistas e essencialistas. No mundo ocidental do final do século XX e do início do XXI, o recuo relativo da ideia clássica de nação republicana não enfraqueceu essa tendência e talvez a tenha até reafirmado.

De toda forma, se em alguns trechos este ensaio não evita o uso do termo "povo" (o de etnia não é empregado em razão de seu eco biológico), é então para designar com muita precaução uma comunidade humana mais fluida, geralmente pré-moderna e particularmente das primeiras etapas da modernização. Os denominadores linguístico-culturais comuns a tais grupos nunca foram muito precisos; eles são resultado da influência de uma hiperestrutura administrativa qualquer e se misturaram, sob reinados e principados, a formas culturais "inferiores". Um "povo" é então um grupo social vivendo em determinado espaço e possuidor de traços característicos que definem normas e práticas culturais laicas comuns (dialetos próximos, alimentação, vestimenta, cantos populares e outros). Esses signos

linguísticos e etnográficos distintos, que já existiam antes do surgimento dos estados-nações, não estavam totalmente estabilizados, nem categórica ou essencialmente distintos daqueles característicos de outros grupos. A história aleatória das relações de forças estatais é que foi determinante nos vários casos em que se instalou o distanciamento entre os "povos".

Como já mencionado, os povos desse tipo às vezes serviram como ponto de apoio para a elaboração da nova nação e frequentemente se consumiram na obra de "nacionalização" industrial da cultura moderna. A cultura do "povo" inglês se tornou hegemônica na Grã-Bretanha, assim como na região de Île-de-France, e a língua administrativa dos Bourbon, em todo o reino franco. Em contrapartida, o "povo" gaulês assim como os bretões, os bávaros, os andaluzes ou mesmo o "povo" iídiche foram quase totalmente aniquilados por esse processo.

A construção da nação pode também levar a resultados inversos. Nos grupos linguísticos e culturais minoritários, que não eram especialmente perceptíveis antes da era nacional, a formação de uma consciência identitária distinta pode ser provocada por um processo de elaboração cultural muito rápido e centralizado ou resultante de uma segregação exclusiva (nesse contexto, uma tênue diferença é capaz de se transformar em um forte estímulo). Surge daí, sobretudo no âmbito das elites intelectuais do grupo excluído da hegemonia, uma contrarreação que acirra e acentua as diferenças até então disformes, transformando-as em temas essenciais de um combate em favor da soberania e da independência, ou seja, de um separatismo nacional (esse assunto será explicitado a seguir).

Acrescentemos também uma observação cujo significado, no âmbito desta obra, é determinante. No caso em que o denominador comum do grupo humano pré-moderno se reduz a normas e a práticas religiosas (rituais, cerimônias, obediências a mandamentos divinos, orações, símbolos de fé etc.), a escolha dos conceitos usados remete a expressões de "comunidades religiosas" ou de "igrejas". Explicitemos desde agora, e retornaremos ao debate em seguida, que, até a época moderna, os "povos" assim como as realezas continuavam a surgir e a desaparecer. As comunidades religiosas, em contrapartida, geralmente se beneficiaram de uma existência de "longa duração", para retomar a célebre expressão de Fernand Braudel, pois elas englobavam classes intelectuais fiéis à tradição em que se conservaram e se reproduziram.

As culturas religiosas enfraquecidas, mas ainda relativamente estáveis, e mesmo aquelas que já haviam sofrido um processo de desorganização, frequentemente serviram, como o folclore popular ou as línguas administrativas reais, como preciosa matéria-prima na formação das nações. A Bélgica, o Paquistão, a Irlanda ou Israel, apesar de suas inúmeras diferenças, são bons exemplos. Mas, a despeito da especificidade de cada caso, existe no final das contas um denominador comum a toda construção de "nação": mesmo quando o ponto de partida tenha sido o pertencimento

a um grupo religioso ou a um “povo”, foi em grande parte a ideologia nacional que contribuiu para estabelecer os limites do âmbito religioso moderno e para dele elaborar o caráter. Um enfraquecimento significativo do poder do velho fatalismo religioso é então necessário para que os grandes grupos humanos, particularmente suas elites políticas e intelectuais, tomem seu destino em mãos e comecem a “fazer” a história nacional.[11]

As populações, os povoados, os povos, as tribos e as comunidades religiosas não constituem nações, mesmo quando se tem o hábito de assim designá-las. Embora tenham servido como base cultural para a construção de novas identidades nacionais, ainda faltavam-lhes as características determinantes que só viriam à luz quando surgisse a modernidade.

A nação — murar e delimitar

Muito foi escrito sobre o fato de a nação não ter conhecido no século XIX seu "Tocqueville", seu "Marx", seu "Weber" ou seu "Durkheim", capaz de elucidar a lógica social que a fundamenta. Ao contrário dos conceitos de "classe", de "democracia", de "capitalismo" e mesmo de "Estado", que foram alvo de análises relativamente profundas, as noções de "nação" e de "ideologia nacional" permaneceram negligenciadas e pouco teorizadas. A principal razão, talvez a única, dessa diferença é que as "nações", tomadas no sentido de "povos", foram consideradas identidades primeiras e quase naturais, existindo desde sempre. Bom número de autores, e entre eles historiadores, certamente analisou o desenvolvimento desses grupos humanos, embora considerasse sua transformação uma pequena evolução que modificava uma essência que julgava antiga.

A maior parte dos grandes pensadores viveu no cerne de culturas nacionais em formação, que constituíam então o âmbito de sua reflexão, sem que fosse capaz de analisá-las de uma perspectiva externa. Menos ainda por escrever nas novas línguas nacionais e permanecer inteiramente prisioneiros de seu principal instrumento de trabalho: o passado que esses pensadores descreveram foi estritamente adaptado às estruturas linguísticas e aos conceitos definidos no século XIX. Assim como pensava Marx, dada a realidade social de sua época, que a história consistia essencialmente em uma imensa e única metanarrativa de lutas de classes, quase todos, particularmente os historiadores, imaginaram o passado como o relato contínuo do progresso e da decadência de nações eternas, e os confrontos entre elas eram inúmeros nas páginas dos livros de história. Os novos estados-nações encorajaram e financiaram certamente e com generosidade esse tipo de representação e de escrita, contribuindo assim para uma melhor e mais estrita delimitação da identidade nacional emergente.

Quando lemos os escritos de John Stuart Mill ou os de Ernest Renan, confrontamo-nos com diversas reflexões "bizarras" e inabituais para a época. Em 1861, Mill já escrevia:

> Uma parte da humanidade pode ser considerada constituinte de uma nacionalidade, se ela for composta de indivíduos unidos entre si por simpatias comuns que não sentem em relação a outros — que os faça cooperar entre eles com mais vontade do que com outros, e por um desejo de estar sob o mesmo governo, e desejo de ser governados por eles próprios ou por uma parte deles exclusivamente.[12]

Renan declarou em 1882:

> A existência de uma nação é (desculpem-me pela metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência

> do indivíduo é uma afirmação perpétua da vida. [...] As nações não são eternas. Elas começaram, elas acabarão. A confederação europeia provavelmente as substituirá.13

Mesmo que se verifiquem contradições e hesitações nesses dois pensadores brilhantes, o fato de terem identificado um núcleo democrático no cerne da formação da nação indica sua compreensão da dimensão moderna ligada ao próprio surgimento desse conceito. Não é um acaso serem, um e outro, liberais que temiam a cultura de massa ao mesmo tempo que aceitavam o princípio do governo pelo povo. Infelizmente, nenhum desses dois autores escreveu uma obra sistemática e extensa sobre a nação. O século XIX ainda não estava amadurecido para tanto. Célebres teóricos da nação, como Johann Gottfried Herder, Giuseppe Mazzini e Jules Michelet, não identificaram a profundidade dessa noção complexa, que erroneamente consideravam imemorial e às vezes eterna.

Os primeiros a terem verdadeiramente preenchido essa lacuna teórica foram precisamente os pensadores e os dirigentes marxistas do início do século XX. A nação veio se opor violentamente aos conceitos de ideólogos como Karl Kautsky, Karl Renner, Otto Bauer, Lenin e Stalin. Prova constante de seu ponto de vista preciso, a "História" os "traiu" no âmbito da nação. Eles precisaram enfrentar um estranho fenômeno que o grande Marx não havia realmente previsto. A retomada do sentimento nacional na Europa Central e Oriental os obrigou a propor um debate que deu origem a análises complexas, mas também a conclusões apressadas que permaneceram sempre sujeitas às pressões partidárias imediatas.14

A contribuição mais importante dos marxistas para os estudos sobre a nação consistiu em chamar a atenção para o vínculo estreito existente entre o desenvolvimento da economia de mercado e a cristalização do Estado nacional. Segundo eles, o progresso do capitalismo destruiu as economias autárquicas, rompeu as relações sociais específicas que as caracterizavam e participou do desenvolvimento de relações inéditas e de uma consciência de um novo tipo. Esse *laisser-faire, laisser-passer*, primeiro grito de guerra do comércio capitalista, não levou, em um primeiro momento, à mundialização, mas criou as condições para a formação de uma economia de mercado no antigo contexto do regime real. Esta constituiu a base do desenvolvimento de estados-nações com língua e cultura unificadas. O capitalismo, a mais abstrata forma de dominação sobre o patrimônio, tinha acima de tudo necessidade de que a lei sacralizasse a propriedade privada, mas igualmente que a força do Estado sustentasse sua ação.

É interessante notar que os marxistas não ignoraram os aspectos psicológicos das transformações nacionais. De Otto Bauer a Stalin, a psicologia foi integrada, embora sob formas simplistas, ao eixo central de suas polêmicas. Para o célebre socialista austríaco, "a nação é o conjunto dos homens ligados por uma comunidade de destino a

uma comunidade de caráter".[15] Em contrapartida, Stalin resumiu o longo debate em algumas frases mais cortantes: "A nação é uma comunidade humana, estável, historicamente constituída, nascida sobre a base de uma comunidade linguística, de território, de vida econômica e de formação psíquica que se traduz em uma comunidade cultural".[16]

Na opinião geral, essa definição é muito esquemática, em parte por sua redação não ser das mais sofisticadas. No entanto, essa tentativa de caracterização da nação na base de um processo histórico objetivo permanece, se não satisfatória, no mínimo interessante e intrigante. A formação da nação pode ser dificultada pela ausência de um desses elementos? E, o que não é menos importante para nós, não há um aspecto político dinâmico que acompanhe as diferentes etapas do processo e contribua para lhes dar forma? A adesão dos marxistas à teoria que vê na luta de classes a chave da compreensão da história e a ávida concorrência dos movimentos nacionais da Europa Central e Oriental, que começaram a ultrapassá-los com eficácia, os impediram de continuar a aprofundar a questão da nação além de uma retórica simplista cujo objetivo principal era afrontar os adversários e recrutar adeptos.[17]

Sem particularmente progredir com o debate, outros socialistas compreenderam bem melhor, no entanto, a importância do aspecto democrático e popular, mobilizador e propagador de esperança, da criação da nação. Descobriram igualmente o segredo da simbiose sedutora entre socialismo e nacionalismo. Do sionista Ber Borokhov ao partidário polonês da nação Josef Pilsudski, até os patriotas comunistas Mao Tse-Tung e Ho Chi Minh, o socialismo "nacionalizado" se revelou, no século XX, uma fórmula de sucesso.

No campo da pesquisa pura, encontra-se, durante a primeira parte do século XX, certo número de debates sobre a ideologia nacional — eles serão abordados mais adiante —, mas será preciso esperar os anos 1950 para ver surgir uma nova controvérsia sobre a dimensão social da elaboração da nação. Não é um acaso ter sido um imigrante a relançar o debate. Se a reflexão marxista constitui uma espécie de luneta que permite observar a nação "de fora", o fenômeno da emigração, com todas as consequências que implica — desenraizamento, fato de se sentir "estrangeiro" e em posição de minoria dominada no seio de uma cultura dominante —, representou uma condição quase necessária para a aquisição de instrumentos metodológicos mais avançados para essa investigação. Os principais pesquisadores no campo da ideologia nacional haviam se tornado bilíngues na infância ou na juventude, e boa parte deles havia crescido em famílias de imigrados.

Karl Deutsch era um refugiado que precisou deixar a região tcheca dos sudetos no momento da ascensão do nazismo e que, em seguida, encontrou seu lugar no mundo universitário norte-americano. Em 1953, publicou *Nationalism and Social Communication*, obra inovadora que despertou pouco interesse, mas constitui uma etapa significativa

nos estudos sobre o conceito de "nação".[18] Deutsch não possuía dados suficientes, e seu aparelho metodológico era pesado, mas ele analisou o processo de modernização socioeconômico, que considerava, com intuição excepcional, a base da formação da nação. Segundo ele, a necessidade de um novo tipo de comunicação para as massas alienadas das grandes cidades, desenraizadas de suas coletividades agrárias, estava na origem de uma desintegração social e da integração nos grupos nacionais. A política democrática de massa fez o resto. Em seu segundo ensaio sobre a ideia de nação, publicado 16 anos mais tarde, Deutsch continuou a desenvolver essa tese através da descrição do histórico dos mecanismos de unificação social, cultural e política que estiveram na base do processo de "nacionalização".[19]

Somente três décadas depois da publicação do primeiro livro de Deutsch, os estudos sobre a ideologia nacional tiveram novos desenvolvimentos. A rápida evolução das comunicações no último quarto do século XX e a transformação gradual, no Ocidente, do trabalho humano em atividade, usando cada vez mais signos e símbolos, propiciaram um pano de fundo favorável à colocação em prática de uma nova análise dessa questão já antiga. É possível que os primeiros sinais de desintegração do estatuto da ideologia nacional clássica tenham contribuído para o surgimento de novos paradigmas, precisamente no terreno que conheceu os primórdios do crescimento da consciência nacional. Em 1983, surgiram na Grã-Bretanha dois "livros mestres" nesse domínio: *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson, e *Nações e nacionalismo*, de Ernest Gellner. O nacionalismo seria então analisado através de um prisma sociocultural: a nação se tornava assim um projeto cultural caracterizado.

A vida de Anderson se desenvolveu sob o signo da mobilidade entre diferentes espaços linguístico-culturais. Nascido na China, de pai irlandês e mãe inglesa, ele foi se instalar na Califórnia com seus pais durante a Segunda Guerra. Fez seus estudos principalmente na Grã-Bretanha, onde cursou relações internacionais, o que o levou a se deslocar entre os Estados Unidos e a Indonésia. Seu ensaio sobre as comunidades nacionais faz eco a essa biografia, através de uma profunda tendência crítica em relação a toda concepção que comportasse qualquer traço de eurocentrismo. Esse impulso o levou a afirmar constantemente e, é preciso admiti-lo, de maneira muito pouco convincente, que os pioneiros da consciência nacional na história moderna foram precisamente os crioulos, a saber, os descendentes dos colonos nascidos nas Américas.

Ficaremos aqui com a definição original de nação tal como aparece em seu livro: "uma comunidade política imaginária, e imaginada como intrinsecamente limitada e soberana".[20] Todo grupo cujo tamanho é superior ao de uma tribo ou de uma aldeia constitui, naturalmente, uma comunidade imaginada, pois seus membros não se conhecem uns aos outros. Tal era o caso das grandes comunidades religiosas antes da época moderna. No entanto, a nação dispõe de novos instrumentos de representação

do pertencimento que as sociedades do passado não possuíam.

Várias vezes, Anderson insiste no fato de que a ascensão do capitalismo e da imprensa começou, desde o século XV, a questionar a tradicional separação histórica entre as "altas" línguas sagradas e os dialetos locais variados usados pelas massas. Isso fortaleceu igualmente a língua administrativa em vigor nas diversas monarquias europeias, estabelecendo assim as bases da formação das futuras línguas nacionais territoriais tal como existem atualmente. O romance e o jornal foram os primeiros agentes originais da cristalização de um novo espaço de comunicação definindo os contornos da nação, que se tornaram cada vez mais nítidos. O mapa geográfico, o museu e outros instrumentos culturais contribuíram em seguida para essa obra de construção nacional.

Para que as linhas fronteiriças da nação se tornassem mais marcadas e mais rígidas, os dois quadros históricos ancestrais que a haviam precedido, a comunidade religiosa e a realeza dinástica, deveriam sofrer um declínio significativo. Esse recuo foi ao mesmo tempo institucional e mental. Não apenas o estatuto das principais engrenagens monárquicas e das hierarquias eclesiásticas conheceu um enfraquecimento relativo, mas a concepção religiosa da época sofreu uma ruptura decisiva, que também não poupou a fé tradicional em um monarca de direito divino. Contrariamente aos súditos das realezas, os cidadãos da nação começaram a se considerar iguais e, fato não menos essencial, senhores de seu destino, ou seja, soberanos.

Nação e nacionalismo, de Ernest Gellner, pode ser, em um amplo sentido, assimilado como complemento da obra de Anderson. Para ambos, a nova cultura constitui o fator principal da formação da nação, e Gellner considera igualmente o processo de modernização como a origem do desenvolvimento da nova civilização. Mas, antes de discutir suas ideias, pode-se notar que a lei do "*outsider*" também pode ser aplicada a ele. Assim como Deutsch, Gellner era um jovem refugiado forçado a deixar a Tchecoslováquia com a família às vésperas da Segunda Guerra. Seus pais se instalaram na Grã-Bretanha, onde ele cresceu, foi educado e se tornou com o tempo um eminente antropólogo e filósofo. Todos os seus trabalhos comportam uma dimensão de comparação entre as diferentes culturas que contribuíram para sua formação. Denso e brilhante, seu ensaio se inicia por uma dupla definição:

> 1. Dois homens são da mesma nação se e somente se eles dividem a mesma cultura; quando, por sua vez, cultura significa um sistema de ideias, signos, associações e modos de comportamento e de comunicação.
>
> 2. Dois homens são da mesma nação se e somente se eles se *reconhecem* como pertencentes à mesma nação. Em outros termos, *são os homens que fazem as nações* […].21

O aspecto subjetivo deve então completar a parte objetiva. Juntos, designam um fenômeno histórico novo e desconhecido, antes dos primórdios do mundo burocrático e industrializado.

A divisão do trabalho mais desenvolvido, na qual a atividade humana é menos física e mais simbólica, e a mobilidade profissional mais importante enfraqueceram e fizeram ruir as divisões tradicionais das sociedades agrárias, nas quais subsistiram, durante centenas ou milhares de anos, culturas divididas e compartimentadas que eram próximas umas das outras. A partir de então, para funcionar, o mundo produtivo tinha necessidade de códigos culturais homogêneos. A nova mobilidade profissional, horizontal e vertical, rompeu o círculo fechado da alta cultura e a forçou a se transformar em uma cultura de massa que se ampliava. A generalização da educação e da alfabetização assegurou as condições necessárias à transformação em uma sociedade industrial desenvolvida e dinâmica. Segundo Gellner, é aí que se encontra a chave do fenômeno político chamado nação. A formação do grupo nacional é então um processo sociocultural caracterizado, que precisa, no entanto, da existência de qualquer mecanismo estatal, local ou estrangeiro, cuja própria presença autoriza ou provoca a evolução da consciência nacional, a elaboração de uma cultura e, em seguida, sua organização.

Inúmeros são aqueles que mantiveram distância de alguns pontos de partida da tese gellneriana.[22] O nacionalismo sempre "esperou" o fim do processo de industrialização para agitar sua bandeira e promover seus símbolos? Não se encontra nenhum sentimento nacional, ou seja, nenhuma aspiração à soberania da nação, nas primeiras fases do capitalismo, antes do surgimento de uma divisão do trabalho complexa e desenvolvida? Parte dessas críticas era convincente, mas deve-se, dar crédito a Gellner por sua importante formulação teórica: a cristalização da nação em seu estágio avançado depende de uma cultura unificada — e está ligada a sua formação — que só pode existir no âmbito de uma sociedade que perdeu suas características agrárias tradicionais.

À luz das conclusões teóricas de Anderson e de Gellner e na base de um certo número de hipóteses de trabalho de pesquisadores que seguiram suas pegadas, pode-se de maneira geral diferenciar a "nação" das outras unidades sociais tendo existido no passado por vários traços específicos, e isso apesar de seu conteúdo e do fato de ela possuir múltiplas faces no plano histórico:

1. Uma nação é um grupo humano no qual se forma uma cultura de massa hegemônica que deseja ser comum e acessível a todos os seus membros, por meio de uma educação global.

2. No seio da nação se elabora uma concepção de igualdade cívica entre aqueles que se consideraram e veem a si próprios como seus membros. Esse organismo civil se considera ele próprio soberano, ou então requer sua independência política se ainda não a tiver obtido.

3. Deve haver uma continuidade cultural e linguística unificadora, ou pelo menos qualquer representação global da formação dessa continuidade, entre os representantes da soberania de fato, ou os da aspiração à

independência, e o mais simples dos cidadãos.

4. Contrariamente aos súditos do monarca no passado, os cidadãos que se identificam com a nação, para viver sob sua soberania, acreditam estar conscientes de seu pertencimento a ela ou aspirar a constituir uma parte dela.

5. A nação possui um território comum cujos membros sentem e decidem que são, juntos, os possuidores exclusivos. Toda afronta a ele é sentida com a mesma intensidade que a violação de sua propriedade privada pessoal.

6. O conjunto das atividades econômicas na esfera desse território nacional, depois da obtenção da soberania independente, prevalece, pelo menos até o final do século XX, nas relações com as outras economias de mercado.

Trata-se evidentemente de uma representação ideal, no sentido weberiano do termo. Anteriormente já fizemos alusão à existência, no seio de quase todas as nações, ou a seu redor, de comunidades linguístico-culturais minoritárias cujo processo de integração à metacultura dominante é mais lento do que o de outros grupos. À medida que o princípio de igualdade civil não lhes tenha sido inculcado tão rapidamente, ele causa até atritos e rupturas em permanência. Em alguns casos, raros e excepcionais, por exemplo na Suíça, na Bélgica ou no Canadá, o Estado nacional preservou oficialmente duas ou três línguas dominantes, pois era muito tarde para vinculá-las entre si, e elas se cristalizaram separadamente.[23] No entanto, paralelamente a todo esse sistema, e de encontro com o modelo que se forma, alguns setores específicos, produtivos e financeiros, escaparam desde o início à lógica dominante da economia de mercado nacional para depender diretamente da oferta e da demanda mundiais.

Convém insistir novamente no fato de que apenas o mundo pósagrário, com sua divisão diferente do trabalho, sua mobilidade social específica e suas novas tecnologias de comunicação, criou condições favoráveis à elaboração de sociedades com tendência linguístico-cultural homogênea, nas quais as noções de identidade e de consciência de si são uma questão não apenas para elites restritas, como havia sempre sido no passado, mas para todas as massas produtivas. Se sempre houve grupos humanos com divisões e estratificações linguístico-culturais características, grandes impérios com grupos de religiosos fiéis, passando pelo tecido feudal, todos desde então superiores e subordinados, ricos e pobres, eruditos e menos cultos, acreditavam se sentir pertencentes a uma nação, e o que não é menos significativo, estavam seguros de serem iguais quanto ao grau de pertencimento a essa entidade.

A consciência da igualdade legal, cívica e política, essencialmente fruto da mobilidade social característica da era do capitalismo comercial, depois industrial, contribuiu então para a criação de um abrigo identitário acolhedor, e aqueles que não se abrigaram sob suas asas ou que para ali não foram convidados não são considerados membros do corpo da nação, isto é, parte íntima desse paradigma igualitário. Da

mesma maneira esse paradigma funda a aspiração política que vê no "povo" uma nação destinada a ser inteiramente senhora de si. Esse aspecto democrático, ou seja, o "governo do povo", é inteiramente moderno e diferencia radicalmente as nações das antigas configurações sociais (tribos, sociedades camponesas sob realezas dinásticas, comunidades religiosas com hierarquia interna e mesmo "povos" pré-modernos). Antes do processo de modernização, em nenhum grupo humano se encontram esse sentimento global de igualdade cívica, essa sede obstinada de todas as massas serem senhoras de si mesmas. Os homens começaram a se considerar criaturas soberanas, e disso decorre a consciência, ou a ilusão, que lhes permite pensar que podem governar-se a si próprios por meio da representação política. Eis o núcleo psicológico que se encontra no cerne de todas as expressões nacionais da época moderna. O princípio do direito à autodeterminação, entendido desde o fim da Primeira Guerra como ponto de partida das relações internacionais, constitui em grande medida a tradução universal desse processo de democratização, indicando o peso das novas massas na política moderna.

O nascimento da nação é seguramente um verdadeiro processo histórico, mas não um fenômeno puramente espontâneo. Para fortalecer o sentimento abstrato de fidelidade ao grupo, a nação necessitava, assim como a comunidade religiosa que a antecedia, de rituais, de festas, de cerimônias e de mitos. Para se delimitar e se fundir em uma única identidade rígida, necessitava de atividades culturais públicas e contínuas, assim como da invenção de uma memória coletiva unificadora. Um novo conjunto de normas e de práticas internas era igualmente necessário para a formação de uma metaconsciência, uma espécie de ideologia unificadora, o que constitui a doutrina nacional.

Da ideologia à identidade

Durante muitos anos, os pesquisadores, em particular os historiadores, viram nas nações um fenômeno ancestral. Ao lê-los, temos às vezes a sensação de que a história verdadeira começou apenas com o surgimento dos grupos nacionais. Esses pensadores mesclam constantemente presente e passado, aplicando seu mundo cultural contemporâneo, homogêneo e democrático, sobre universos definitivamente desaparecidos. Eles se fundamentam em documentos históricos, provenientes dos núcleos de forças políticas e intelectuais das sociedades tradicionais, que traduziram novamente nas línguas-padrão atuais e adaptaram a seu espírito nacional. Na medida em que, para eles, as nações existem desde sempre, apenas a ascensão da doutrina nacional como ideologia formulada era um fenômeno novo.

A bomba teórica detonada por Ernest Gellner fez estremecer a maior parte desses pesquisadores e os assustou. "É o nacionalismo que cria as nações, e não o contrário",[24] declarou ele com o radicalismo cortante que o caracteriza, forçando todo mundo, mesmo aqueles que não o desejavam, a se confrontar novamente com a questão. A modernização econômica, administrativa e tecnológica criou a necessidade da nação e a infraestrutura da qual ela precisava. Mas esse processo foi acompanhado por práticas ideológicas determinando e programando (ou capazes de fazê-lo no futuro, mas que não não possuíam ainda um caráter hegemônico suficiente no interior de dado âmbito estatal) a língua, a educação, a memória e outros elementos que definem e fixam as linhas de demarcação da nação. Segundo a lógica que unifica todas essas práticas ideológicas, "a unidade política e a unidade nacional devem ser congruentes".[25]

Segundo Gellner, o historiador Eric Hobsbawm examinou bem as condições e os meios pelos quais as engrenagens políticas, ou os movimentos políticos que desejaram a fundação dos Estados, criaram e formaram unidades nacionais a partir de uma mistura de materiais culturais, linguísticos e religiosos existentes. No entanto, Hobsbawm abrandou as audaciosas teorias de Gellner com uma advertência. A nação é para ele

> um fenômeno duplo, essencialmente construído a partir de cima, mas que só pode ser compreendido se for analisado a partir de baixo, quer dizer, a partir das hipóteses, das esperanças, das necessidades, das nostalgias e dos interesses [...] das pessoas comuns.[26]

É geralmente difícil sabermos com certeza o que as "pessoas comuns" pensaram na história, porque elas quase não deixaram atrás de si vestígios escritos, testemunhos que servem "fielmente" para os historiadores em sua obra de desvelamento do

passado. Mas a disposição dos cidadãos dos novos estados-nações a se alistar no exército e a combater nos conflitos (que se tornaram assim guerras totais), o entusiasmo que inebria as multidões nas competições esportivas internacionais, seu comportamento exaltado durante cerimônias e festas oficiais, ou ainda suas preferências políticas, tais como são expressas nos votos eleitorais mais decisivos durante todo o século XX, constituíram em grande medida a prova do êxito da ideia de nação como fenômeno popular cativante.

E isso ocorre com razão, pois apenas o quadro dos novos Estados nacional-democráticos tornou essas pessoas comuns em possuidores legais do Estado moderno, tanto no plano formal quanto no psicológico. As realezas do passado pertenciam aos reis, aos príncipes e aos nobres, não aos membros da sociedade que os sustentavam no plano produtivo. As entidades político-democráticas da época moderna são consideradas pelas massas propriedade coletiva, e essa posse imaginária implica igualmente um direito de propriedade sobre o território nacional do novo Estado. Graças aos mapas impressos, que não eram certamente frequentes no mundo pré-moderno, essas massas se tornaram conscientes das dimensões exatas do Estado e passaram a conhecer as fronteiras de sua posse comum e "eterna". Daí decorrem particularmente, seu patriotismo febril e sua impressionante disposição para matar ou morrer não apenas pela abstrata pátria inteira, mas também pela menor porção de sua terra.

Naturalmente a ideia nacional não se desenvolveu da mesma maneira em todas as classes sociais, e com certeza nunca conseguiu erradicar por completo as antigas identidades coletivas, mas sem dúvida se tornou hegemônica na dita era moderna.

A hipótese de que as formas da identidade e da representação da nação foram criadas, inventadas ou elaboradas pela ideologia nacional não pressupõe que se tratasse de uma invenção fortuita ou do fruto do espírito de homens políticos e de pensadores mal-intencionados. Nesse terreno, não evoluímos em uma espécie de universo sombrio de conspirações, nem mesmo de manipulações políticas. Decerto, as elites governantes têm encorajado a elaboração da identidade nacional das massas, essencialmente com o objetivo de garantir a perenidade de sua fidelidade e de sua obediência, mas a consciência nacional permanece um fenômeno de ordem intelectual e afetiva que escapa a essa relação de força básica da modernidade. Ela é o fruto do entrecruzamento de diversos processos históricos que surgiram no mundo ocidental capitalista em desenvolvimento há cerca de 300 anos. Ela é ao mesmo tempo consciência, ideologia e identidade, abrangendo todos os grupos humanos e respondendo a um conjunto de necessidades e de esperas. Se a identidade é o prisma através do qual o indivíduo ordena o mundo e lhe permite se constituir como sujeito, a identidade nacional é o prisma através do qual o Estado estrutura uma população diversa e o ajuda a se perceber como sujeito histórico específico.

Desde as primeiras etapas da modernização, a destruição das relações de dependência agrárias, o declínio dos vínculos comunitários tradicionais que os caracterizavam e o recuo das crenças que delimitavam seu contexto identitário produziram carências e vazios psicológicos que o sentimento nacional tratou de preencher em fluxo rápido e crescente. Em razão do desenvolvimento da mobilidade profissional e da urbanização, o rompimento das formas de solidariedade e de identidade conhecidas pelas pequenas unidades humanas das aldeias ou das pequenas aglomerações, a saída da casa paterna e o abandono dos objetos e dos espaços conhecidos causaram rupturas cognitivas que apenas uma política identitária totalizante como a política nacional podia curar com uma vigorosa intervenção tornada possível graças aos novos meios dinâmicos de comunicação.

Serão vistos florescer, pela primeira vez, no topo das árvores da religião, os brotos ainda semiabertos de uma ideologia nacional, na "primavera" política da Revolução Puritana do século XVII na Inglaterra (talvez a própria fecundação só acontecesse durante a ruptura da futura igreja anglicana com o papado de Roma).27 Desde então, testemunhamos a eclosão desses brotos e de sua lenta ramificação em direção ao Oriente e ao Ocidente, no ritmo da modernização. Sua florada esplendorosa é ainda mais marcante na era das revoluções do final do século XVIII. Os combatentes pela independência da América do Norte ou os revolucionários franceses já estavam animados por uma consciência nacional intimamente ligada à ideia de "soberania do povo", grito de guerra decisivo dos novos tempos, em via de maturação.

Na célebre fórmula "*no taxation without representation*", levantada pelos audaciosos colonos diante da poderosa Inglaterra, consciência nacional e democracia já estão presentes, como a dupla efígie de uma criatura futurista, tal Janus de duas faces, que se atiraria para a frente.

Quando, em 1789, o abade Sieyès escreveu seu célebre ensaio *O que é o terceiro estado?*, a ideologia nacional-democrática já pulsava nas entrelinhas. Três anos depois, ela se tornava o estandarte levado publicamente pelas febris ruas da França. Os rituais do Estado nacional, com suas cerimônias, suas festas e seus hinos, começavam a surgir como manifestações naturais e evidentes aos olhos dos revolucionários jacobinos e de seus herdeiros. O questionamento das estruturas reais tradicionais na época das guerras de conquista napoleônicas acelerou o desenvolvimento daquilo que já se pode considerar o principal "vírus" ideológico da modernidade política. Esse germe "nacional-democrático" foi introduzido no coração dos soldados franceses desde que estes foram persuadidos de que cada um possuía o bastão de marechal na sua cartucheira. Mesmo os círculos que começavam a se opor às conquistas napoleônicas e os movimentos democráticos que chamavam à revolta contra os reinos tradicionais se tornaram rapidamente partidários da nação. A lógica histórica desse fenômeno crescente era clara. Pois, de fato, é apenas no âmbito do Estado nacional que o "poder

do povo” pode se realizar.

Os antigos impérios dinásticos enfraquecidos, as monarquias prussianas e austro-húngaras e, a seguir, o czarismo russo, tiveram, eles também, de se adaptar à renovação nacional, pouco a pouco, a fim de tentar prolongar tanto quanto possível sua existência terminal. Ao longo do século XIX, a ideia nacional se impôs em quase todos os cantos da Europa, porém, por volta do final do século, atingiu sua maturidade plena com a adoção do sufrágio universal e da lei sobre a educação obrigatória, e essas duas realizações primordiais da democracia de massa foram igualmente as que concluíram a obra da construção nacional.

No século XX, uma nova seiva vital insuflou a ideia nacional. Os empreendimentos opressores da expansão colonial ultramarina levaram à formação de um grande número de novas nações. Da Indonésia à Argélia, do Vietnã à África do Sul, a identidade nacional se tornou um patrimônio mundial.[28] Poucos são hoje aqueles que não se consideram parte de uma nação definida e não têm o desejo de possuir a inteira soberania sobre si próprios.

O norte-americano Carlton Hayes é talvez o primeiro pesquisador universitário especializado em identidade nacional. Ele comparou, desde os anos 1920, a força da identidade nacional à potência das grandes religiões tradicionais.[29] Hayes, ele próprio um crente, pensava ainda que a existência das nações remontava aos tempos antigos, mas acentuou o aspecto criador e construtivo da ideia nacional moderna e conduziu, por outro lado, uma comparação global entre a crença em um Deus transcendente e a fé poderosa na superioridade da nação. Embora fosse essencialmente especialista em história das ideias, Hayes presumia que a ideologia nacional constituía muito mais que uma simples filosofia política suplementar, expressão de um processo histórico socioeconômico, pois carregava em si um enorme potencial destruidor; os milhões de mortos “pela nação” da recente Primeira Guerra ainda estavam presentes em sua memória quando ele escreveu seu primeiro livro.

Para Hayes, o declínio do cristianismo na Europa do século XVIII não era a expressão do desaparecimento total da fé obstinada e ancestral dos homens em forças externas e superiores a eles. A modernização havia apenas transformado os antigos objetos da religião. A natureza, a ciência, o humanismo, o progresso são categorias racionais, mas incluem igualmente elementos de poder sobre-humano, aos quais o homem permanece subordinado. O auge da evolução intelectual e religiosa do final do século XVIII foi o surgimento da ideologia nacional, que, por se originar no cerne da civilização cristã, carregava desde o início alguns dos sinais de reconhecimento. Tanto quanto a Igreja na Europa da Idade Média, o Estado nacional rege a fé na época moderna. Ele se vê exercendo uma missão eterna, exige ser adorado, substitui o batizado e o casamento religioso por um registro civil meticuloso, chega a considerar como traidores e hereges aqueles que têm dúvidas quanto a sua identidade nacional

etc.

Inúmeros são aqueles que, como Hayes, viram na ideia da nação uma forma moderna de religião. Benedict Anderson, por exemplo, encontrou nela uma espécie de crença que tenta se confrontar, de forma original e nova, com o caráter definitivo da morte.[30] Alguns a consideraram um tipo de teosofia que, na época da modernização perturbadora e dissociadora, conseguiu insuflar um significado à vida humana. Para eles, a nova fé laica tinha como papel principal dar um sentido a uma realidade em mudança perpétua. Enfim, outros pesquisadores analisaram a ideologia nacional precisamente como uma religião moderna destinada a fixar e estabilizar construções rituais em uma ordem social e em uma hierarquia de estatutos. No entanto, mesmo que aceitemos uma ou outra dessas hipóteses sobre o caráter espiritual da doutrina nacional, permanece com certeza a dupla questão que ainda não obteve resposta: será que ela traz verdadeiramente o que se poderia qualificar de real metafísica da alma e resistiria no plano histórico tanto tempo quanto os cultos monoteístas?

Existem diferenças essenciais entre as religiões tradicionais e a ideia nacional. Pode-se afirmar claramente, por exemplo, que a dimensão universal e missionária que caracteriza a maior parte das crenças em Deus não se concilia com as grandes linhas da doutrina nacional, que tende permanentemente a ser limitada. O fato de a nação sempre se tomar ela própria como objeto de adoração, e não como uma entidade transcendente que a ultrapassa, influencia de maneira muito significativa o modo de adesão das massas ao Estado, fenômeno que só existia esporadicamente no mundo tradicional. No entanto, é difícil contestar que a ideologia nacional é aquela que mais se parece com as religiões tradicionais pelo poder com o qual consegue transcender as classes sociais e por sua aptidão em agrupá-las, a partir de um sentimento de pertencimento comum. É ela que, mais que qualquer outra concepção do mundo ou qualquer outro sistema normativo, soube elaborar e moldar ao mesmo tempo a identidade de classe — nem comunidades por parentesco, nem a identidade religiosa tradicional tiveram força para se opor à ideologia nacional a longo prazo. Elas certamente não foram eliminadas, mas só puderam continuar a existir integrando-se ao sistema simbiótico de vínculos criados pela nova identidade dominante.

O mesmo aconteceu com outras ideologias e diversos movimentos políticos que só conseguiram florescer e prosperar negociando sua existência com a da recente ideia nacional. Como mencionamos acima, foi o caso do socialismo sob todas as suas formas, mas também do comunismo, tanto no terceiro mundo quanto na Europa conquistada na Segunda Guerra e mesmo na União Soviética. Não esqueçamos que, antes de trazer soluções brutais e repressivas ao conflito entre o capital e o trabalho, o fascismo e o nacional-socialismo eram inicialmente variações particulares de doutrinas nacionais radicais e agressivas. O colonialismo e o imperialismo modernos dos estados-nações liberais quase sempre foram apoiados na metrópole por movimentos nacionalistas

populares, e a ideologia nacional estatal lhe serviu como justificativa afetiva e política para o financiamento de sua expansão em todas as suas etapas.

A ideia de nação é então uma concepção global, trazida pelo processo sociocultural de modernização e que foi usada por Hayes como a principal resposta às necessidades psicológicas e políticas de grandes conjuntos de indivíduos lançados nos labirintos do novo mundo. A ideologia nacional talvez não tenha mesmo inventado as nações, como havia categoricamente afirmado Gellner, mas ela também não foi criada por estas nem pelos povos que as precederam. A formação das nações na era moderna se fez paralelamente à cristalização do pensamento nacional. Sem ele e sem seus instrumentos políticos e intelectuais, as nações não poderiam ter se formado nem, certamente, os estados-nações poderiam ter se cristalizado. Cada etapa da definição da nação e das grandes linhas de sua cultura foi fruto de uma realização consciente e intencional, que se tornou possível pela criação de mecanismos que permitiram esse procedimento. Quer dizer que, se a atividade nacional se fez conscientemente, o reconhecimento nacional se formou na ação. Tratou-se de fato de um verdadeiro processo simultâneo de representação, de invenção e de autocriação.[31]

Os modos de representação e de criação — e, portanto, as fronteiras dessas novas unidades humanas — sofreram variações segundo os lugares. Como todos os outros fenômenos ideológicos e políticos, dependiam de suas histórias específicas.

Do mito étnico ao imaginário cívico

Sionista de origem tcheco-alemã, Hans Kohn, cansado da ideologia nacional judaica, deixou a Palestina mandatária no final dos anos 1920 e se dirigiu aos Estados Unidos. Ao lado de Carlton Hayes, fez parte dos pioneiros da pesquisa universitária sobre o nacionalismo. Seu conhecimento da vida no Leste Europeu, assim como sua participação na Primeira Guerra, sua decepção e sua emigração para Nova York enriqueceram seus trabalhos com uma detalhada dimensão comparativa, menos presente em seu colega Hayes.[32] Ele também era prisioneiro da concepção essencialista segundo a qual os povos e as nações existem desde sempre, e pensava que apenas a consciência nacional era um fenômeno novo que era necessário interpretar no âmbito da modernização. Sua obra deve então ser ligada, em grande parte, à "história das ideias", embora se encontre nele uma tentativa hesitante de integrar uma dimensão sociopolítica. Sua contribuição crucial à análise da ideia nacional reside na tentativa inovadora de mapear suas diversas expressões.

Embora Kohn tenha começado a se interessar pela questão da ideologia nacional desde os anos 1920, foi apenas em 1944, com a publicação de sua obra de grande alcance, *The Idea of Nationalism* [A ideia do nacionalismo], que ele elaborou a célebre teoria da "dicotomia", que lhe valeu tanto adeptos quanto oponentes.[33] Se a Primeira Guerra o colocou no caminho da pesquisa sobre a ideologia nacional, a Segunda determinou o caráter de sua sensibilidade ideológico-política e fixou de fato a configuração de sua contribuição teórica. Para Kohn, a ideia da nação pode se dividir em duas correntes principais. A primeira é uma tendência ocidental, de abordagem fundamentalmente voluntarista, que se desenvolveu em torno do oceano Atlântico e cujo representante mais a leste é a Suíça. Diante dela, encontra-se uma identidade nacional orgânica que emergiu a partir da região do Reno e se estendeu para o leste, unificando a Alemanha, a Polônia, a Ucrânia e a Rússia.

A ideologia nacional do Ocidente, seguramente com exceção da Irlanda, é um fenômeno original que se cristalizou à base de forças sociopolíticas autóctones, sem intervenção externa. Ela geralmente surgiu em Estados existentes, já fortes e mergulhados em um processo de modernização, ou então na sua criação. No plano ideológico, se nutriu da tradição do Renascimento e do Iluminismo, e seus princípios se fundavam no individualismo e no liberalismo, tanto jurídico quanto político. A classe hegemônica que carregava essa consciência nacional se apoiava em uma burguesia poderosa e laica, que fundou instituições civis cuja força política esteve na base da elaboração da democracia liberal. Essa burguesia tinha confiança em sua estabilidade, e a política nacional que se cristalizou em seu âmbito teve geralmente tendência à abertura e à integração. O processo de acesso à cidadania norte-

americana, britânica, francesa, holandesa ou suíça não repousa apenas na origem e no nascimento, mas igualmente na adesão voluntária. Não obstante todas as diferenças entre as diversas concepções nacionais, toda pessoa que adota a cidadania de um desses países é considerada nos planos jurídico e ideológico como membro da nação com todos os direitos de cidadão, e o Estado é visto como a propriedade comum de todos os cidadãos.

Para Kohn, a consciência nacional que se desenvolveu na Europa (em certa medida, a Tchecoslováquia constituiu uma exceção em relação a isso) foi em contrapartida sobretudo catalisada, no plano histórico, por um elemento externo. Ela só se realizou com as conquistas napoleônicas e tomou inicialmente forma de um movimento de oposição e de ressentimento contra as ideias iluministas. A ideia nacional precedeu a cristalização de um mecanismo estatal moderno com a qual ela não criou um vínculo direto. As classes médias dessas sociedades eram pouco desenvolvidas, e as instituições civis que estabeleceram eram dependentes das autoridades reais e aristocráticas. A identidade nacional que adotaram era incerta e insegura. Assim, tentou se apoiar nos antigos laços do sangue e da origem, tomando como base uma definição rígida da nação como entidade orgânica exclusiva.

As filosofias nacionais que prosperaram a partir do século XIX nas terras da futura Alemanha, no território que se tornaria a Polônia ou na Rússia ainda sob a férula dos czares, foram cunhadas com uma marca reacionária e irracional. Elas influenciaram as tendências políticas que viriam a se desenvolver nessa região. O sentimento nacional alemão é caracterizado por sua mística do sangue e da terra, assim como a efervescência nacional dos países eslavos do Leste Europeu está impregnada de romantismo conservador. Não se podia, desde então, afiliar-se a essas nações em formação, porque elas se consideravam provenientes de uma essência etnobiológica ou etnorreligiosa separada. As fronteiras da nação eram idênticas e recobriam as fronteiras das etnias, nas quais não se podia penetrar por um postulado voluntarista. Era o produto histórico típico dessa política identitária.

A teoria dicotômica de Kohn, apresentada aqui em grandes linhas, sem as nuanças que comporta, é, sem dúvida alguma, fundamentalmente normativa, e se desenvolveu sobretudo como reação à ascensão do nazismo. Esse imigrante, que já havia passado por várias culturas e movimentos nacionais, via na superidentidade coletiva dos Estados Unidos, último lugar onde encontrou refúgio, a mais alta expressão das tendências universais que haviam fomentado a cultura ocidental. A Alemanha e o Leste Europeu, em compensação, tinham, segundo ele, canalizado todos os mitos e as lendas das representações coletivas antigas, orgânicas e etnicistas.[34]

Evidentemente, a idealização de Kohn da concepção norte-americana da cidadania e da ideologia nacional anglo-saxônica como um todo não resiste hoje ao exame crítico, e é surpreendente que sua teoria tenha tido um número não desprezível de

oponentes. No entanto, pode-se distinguir, embora de maneira muito aproximada, duas vertentes na crítica dirigida a sua obra: a primeira se refere à grande esquematização de sua divisão e às fragilidades empíricas de suas descrições históricas, sem contradizer, contudo, as linhas diretrizes de sua análise. A segunda rejeita totalmente a distinção de base entre ideologia nacional político-cívica e etno-orgânica, ao mesmo tempo que sugere uma apologia velada da última.35

No desenvolvimento dessas sociedades ocidentais, que Kohn categorizou como nações cívicas, voluntaristas e integrativas, como os Estados Unidos, a Grã-Bretanha, a França ou a Holanda, pode-se de fato encontrar um movimento e tensões entre diversas tendências. A identidade anglo-saxônica protestante constituiu, ao longo do século XIX, o elemento dominante e exclusivo da identidade nacional norte-americana. Não apenas excluía os índios, os imigrantes asiáticos e os escravos africanos negros, mas também manifestava com frequência ódio e temores identitários marcantes contra as pessoas originárias do Leste Europeu. Quando Kohn escreveu seu livro precursor, no início dos anos 1940, os cidadãos negros não eram considerados em nenhum dos estados do sul dos Estados Unidos como parte integrante da grande nação democrática.36

Embora os britânicos tenham sempre tido orgulho de suas origens heterogêneas (normanda, escandinava etc.), intelectuais e dirigentes políticos, no auge do poder do império britânico liberal, viram no caráter nativo inglês a origem de sua superioridade, e sua atitude em relação aos habitantes das colônias foi sempre pretensiosa e arrogante. Grande número de britânicos se apegou a sua ascendência anglo-saxônica, e gauleses e irlandeses "de pura origem celta" foram considerados inferiores e não verdadeiramente pertencentes ao "povo cristão eleito". Ao longo do século XIX, durante o qual a identidade nacional se cristalizou em todo o Ocidente, não faltaram franceses que se definiam como descendentes diretos das tribos gaulesas e assim alimentavam seu ódio contra os alemães no eterno combate entre as tribos francas e os invasores vindos do Leste.

Por outro lado, na Europa Central e no Leste Europeu, encontra-se bom número de pensadores, de correntes e de movimentos que procuraram elaborar uma política identitária aberta e integrativa sem critérios etnobiológicos ou etnorreligiosos, mas culturais e políticos. A tradição nacional etnocêntrica de Heinrich Von Treitschke e de Werner Sombart não era a única existente na Alemanha, pivô central do modelo dicotômico de Kohn. Ela se aproximava do cosmopolitismo de Friedrich Schiller e de Johann Wolfgang von Goethe, da ideia liberal da nação de Theodor Mommsen e de Max Weber, assim como dos movimentos de massa como a poderosa social-democracia, e todos consideravam o germanismo uma cultura hospitaleira da qual aqueles que viviam no interior de suas fronteiras se tornavam parte íntima. O mesmo aconteceu com a Rússia czarista. Não apenas todos os ramos socialistas expunham posições

políticas integradoras, segundo as quais todos aqueles que se definiam como russos eram considerados como tais, mas mesmo as correntes liberais e as grandes classes intelectuais viam nos judeus, nos ucranianos e nos bielorrussos uma parte integrante da única e grande nação.

Apesar de tudo, na intuição primeira de Kohn permanece um elemento justo e exato. É verdade que na origem de toda nação "ocidental" e de fato na evolução de toda ideologia nacional encontram-se mitos etnocêntricos que se concentram em torno de um grupo cultural e linguístico dominante, idolatrado como o povo-raça original. No entanto, nas sociedades ocidentais, e isso a despeito de suas ligeiras diferenças, somos testemunhas de um processo pelo qual os mitos desse tipo, apesar de nunca terem se extinguido, se debilitaram e lentamente deram lugar a um conjunto de ideias e de sensibilidades no seio das quais cada cidadão ou cada pessoa em via de se naturalizar se tornava parte intrínseca do corpo da nação. Em certo momento, a cultura hegemônica se considerou como aquela de todos os membros da nação, e a identidade dominante teve a pretensão de procurar englobar todo mundo. Esse processo de democratização integrativa não é contínuo, e nele pode-se observar momentos de regressão, assim como de contradições, em particular em períodos de tumulto político, nas horas de crise e de instabilidade. No entanto, em cada democracia liberal elaborou-se um imaginário de cidadania no qual a projeção no futuro se tornou mais significativa que o peso do passado. Esse imaginário se traduziu por normas jurídicas e depois penetrou também no sistema educacional do Estado.

Tal fenômeno se produziu nos países anglo-saxônicos, nos Países Baixos, na França e na Suíça, ao longo dos séculos XIX e XX. O racismo não desapareceu evidentemente, assim como não desapareceu o sentimento de superioridade de alguns setores da população sobre outros. Mas os processos de assimilação, às vezes de absorção, talvez por subordinação do outro, foram então considerados necessários e até positivos e desejáveis. Se a hipocrisia é uma espécie de tributo que o mal deve pagar quando encontra o bem no seu caminho, a sociedade nacional cívica é uma cultura relativamente aberta, na qual o racista, ou o etnocentrista "que exclui", é sempre obrigado a se desculpar.

Ao contrário, na Alemanha, na Polônia, na Lituânia e na Rússia, apesar de significativos movimentos que defendiam a definição da identidade nacional com fundamento político na cidadania, foram os grupos que continuaram a cultivar mitos sobre uma antiga origem homogênea que venceram. Essas concepções do passado fundadas na existência presumida de uma essência étnica rígida e imutável ao longo da história, e na dinastia genealógica de um "povo" antigo e único, afastavam de fato toda possibilidade de aderir à nação e mesmo de deixá-la (o que significa que, aos olhos dos partidários da nação, os alemães ou os poloneses e seus descendentes que vivem nos Estados Unidos ainda fazem parte do povo alemão ou polonês).

Inversamente, por exemplo, tribos gaulesas, que se tornaram no sistema educacional francês uma espécie de metáfora histórica (mesmo os filhos de imigrantes aprendiam na escola que seus ancestrais eram gauleses, e seus professores estavam orgulhosos com esses novos "descendentes"),[37] os cavaleiros teutônicos ou as tribos arianas antigas se transformaram progressivamente, por volta do final do século XIX, nos geradores "verdadeiros" de grande parte dos alemães modernos. Todos aqueles que não eram considerados seus filhos não eram vistos como alemães normais. O mesmo fenômeno se produziu durante a criação da Polônia, no dia seguinte após a Primeira Guerra: os habitantes que não haviam nascido no seio do catolicismo puro e, cúmulo do azar, cujos pais eram judeus, ortodoxos, ucranianos ou rutenos, não eram considerados, a despeito de sua nacionalidade, parte da nobre nação polonesa tumultuada.[38] Da mesma forma, os sujeitos que não haviam nascido na Igreja ortodoxa e não eram autênticos eslavos não faziam parte, aos olhos de inúmeros eslavófilos, do povo russo sagrado e não pertenciam à Grande Rússia.

O destino dos grupos linguísticos ou religiosos minoritários desses países não era comparável, do ponto de vista do rigor, com aquele que eles conheciam no Ocidente, mesmo que seja feito um esforço para ignorar, em um breve instante, os *pogroms* contra os judeus na Rússia ou os resultados da ação sanguinária do nazismo. Basta observar o caráter das entidades nacionais que surgiram após o desmembramento da Iugoslávia, e seus critérios (frágeis) de pertencimento, para ter uma ideia da importância do vínculo entre as definições etnorreligiosas e a explosão da xenofobia intercomunitária. Essas entidades precisaram de uma "religião" já quase desaparecida para definir uma "etnia" nacional que praticamente nunca existiu. Apenas pela crença em mitos antigos (e totalmente infundados) foi possível organizar os croatas "católicos" contra os sérvios "ortodoxos", e estes contra os bósnios e os habitantes do Kosovo "muçulmanos", e isso de maneira particularmente cruel. Após o fracasso da política de assimilação do antigo regime comunista, diferenças linguístico-culturais mínimas se transformaram em muralhas de "estranhezas" isoladoras e intransponíveis.[39]

Até a última década do século XX, uma ideologia etnicista obstinada continuou a reinar na Alemanha e nas culturas nacionais do Leste Europeu. Na consciência dominante do público, as minorias culturais e linguísticas não estavam ainda englobadas no interior das fronteiras da nação, mesmo que possuíssem a nacionalidade. Os filhos da segunda e mesmo da terceira geração de imigrantes não tinham direito à cidadania. Em compensação, os "alemães étnicos" que residiam no Oriente havia várias gerações, talvez desde a Idade Média, e tinham perdido todo vínculo cultural e linguístico com o "germanismo", possuíam sempre o privilégio de se tornar cidadãos alemães quando o desejassem. Seria preciso esperar o desenvolvimento da União Europeia e o recuo relativo da ideologia nacional tradicional para distinguir os primeiros sinais do enfraquecimento da identidade

etnocêntrica nas regiões central e oriental da Europa, e isso no âmbito de uma submissão silenciosa aos imperativos impostos pelas regras da cidadania democrática completa da nova Europa unida. Lembremos igualmente que, segundo a ideologia nacional etnocêntrica em virtude da qual todos os cidadãos não fazem legitimamente parte do corpo da nação, a democracia, regime representando todo o povo em uma base igualitária, foi sempre um sistema defeituoso.

Ainda está por ser realizada a análise da origem histórica da diferença entre o processo de formação de uma consciência nacional político-cívica e aquele de uma consciência nacional obstinada a se manter fiel às raízes etno-orgânicas. As explicações de Hans Kohn não eram, infelizmente, suficientes. A unificação nacional da Itália, por exemplo, se desenvolveu tardiamente e em paralelo à da Alemanha, mas, em razão de sua fragilidade, as classes médias transalpinas não puderam contribuir para acelerar o processo de nacionalização. Nessas duas regiões, os movimentos nacionais surgiram muito tempo antes da realização da unidade nacional e, mais ainda, eles não foram, em ambos os casos, realizados pelas classes burguesas sustentadas pelas massas, mas pelas realezas. No entanto, na Alemanha, a ideologia nacional etnobiológica prosperou e se desenvolveu, enquanto, na Itália, uma ideologia nacional cívica e política dominou desde o final do século XIX.

Para melhor esclarecer a natureza das dificuldades que surgem na compreensão do fenômeno, é bom acrescentar algumas palavras sobre a diferença entre o nacional-socialismo alemão e o fascismo italiano, que surgiram em seguida. Ambos eram perfeitos movimentos nacionais que preencheram, entre outras, a função de concluir o processo de unificação nacional-popular que havia ficado incompleto sob as realezas. Ambos eram autoritários, viam na nação uma coletividade superior à soma de suas partes, ou seja, dos indivíduos que a compõem, e ambos desprezavam o individualismo ocidental. Mas o nacional-socialismo adotou o patrimônio etnobiológico que o havia nutrido desde seu nascimento, enquanto o fascismo italiano continuou a se alimentar, pelo menos até 1938, da ideologia nacional político-integradora de seus fundadores lendários, Giuseppe Mazzini e Giuseppe Garibaldi. Os germanófonos do norte da Itália, os judeus dos centros urbanos e os croatas conquistados pela guerra eram todos considerados parte da nação italiana ou nela deviam se inserir com o tempo.

A classificação cronológica interessante de um historiador como Hobsbawm, que distingue duas correntes no interior do fenômeno nacional — uma com linhas democrático-liberais, nascida na era das revoluções do final do século XVIII e no início do século XIX; a outra, que surgiu durante uma segunda onda, no final do século XIX, e que se transformou para se fundar essencialmente sobre signos etnolinguísticos reacionários —, não é também inteiramente convincente.[40] Mesmo que seja exato que, por volta do final do século XIX, os processos de urbanização e de emigração dos grupos do Leste Europeu se desenvolveram e que o atrito entre eles provocou

frustração e amargura racista, a análise de Hobsbawm não pode explicar o caso alemão. Menos ainda em razão de a Grécia, por exemplo — que conquistou sua independência nacional na primeira parte desse século e se beneficiou do encorajamento de todas as democracias liberais da Europa naquela época —, ter preservado sua ideologia nacional etnorreligiosa rígida quase até o final do século XX. A doutrina nacional italiana, que amadureceu tardiamente, era em compensação, como foi dito, nitidamente civil e política. Da mesma forma, a ideologia nacional dos tchecos, que, ao mesmo tempo que os eslovacos, obtiveram seu estado-nação apenas depois da Primeira Guerra, fez prova de certa abertura integradora (contudo, não em relação aos germanófonos), rara entre as nações que surgiram depois da queda da monarquia de Habsburgo.

Liah Greenfeld, especialista erudita do nacionalismo — ela imigrou com os pais da União Soviética para Israel, antes de partir, por razões profissionais, para os Estados Unidos, onde realizou sua carreira —, estudou o problema da nação com a ajuda de instrumentos de sociologia comparada emprestados de Max Weber.[41] Em linhas gerais, retomou a divisão entre consciência nacional cívica e consciência nacional étnica, mas integrou à sua análise o critério coletivista: se a Grã-Bretanha e os Estados Unidos são Estados individualistas e cívicos, o Estado francês, nascido da grande Revolução, associou a identidade civil e a submissão a um corpo político. Sua cultura é, consequentemente, mais homogênea e menos tolerante e liberal em relação às minorias que a de seus vizinhos ocidentais. No entanto, uma doutrina nacional ainda mais problemática, ao mesmo tempo coletivista e etnicista, se desenvolveu além do Reno até Moscou. A nação ali é culturalmente considerada elemento primordial imutável, e o pertencimento a ela é ditado unicamente pela cadeia genética.

Para Greenfeld, a principal razão da diferença entre as estratégias de elaboração das identidades nacionais reside no caráter do sujeito histórico que as estabeleceu. No Ocidente, trata-se das grandes classes sociais que adotaram a consciência nacional e a desenvolveram: a pequena nobreza na Inglaterra e os habitantes das cidades relativamente instruídos que a ela se uniram, os colonos da América do Norte e a poderosa burguesia francesa. No Leste Europeu, a identidade nacional foi promovida por pequenas classes sociais: reduzidos grupos de intelectuais que procuravam obter um estatuto no âmbito da hierarquia social conservadora no espaço cultural alemão, e, na Rússia, a aristocracia enfraquecida, que adotou uma nova identidade por meio da qual pensava poder preservar os últimos privilégios que lhe restavam. O isolamento prolongado dos promotores da ideologia nacional “oriental” explica em grande medida seu fechamento e sua disposição a se satisfazer com os segredos de um passado mitológico.

Alguns pesquisadores tentaram propor outras explicações para as diversas expressões do temperamento nacional que levaram à elaboração de processos

históricos tão variados na Europa e no mundo. Para Gellner, não foi necessário, no Ocidente, quebrar muitos ovos para preparar a "omelete" nacional. Em outros termos, a longa existência de uma "alta" cultura relativamente distribuída explica que a elaboração das fronteiras da identidade nacional tenha apenas requerido poucas e moderadas correções. Tal cultura não existia no tumulto do "Leste", por isso a necessidade de um processo de elaboração do corpo nacional muito mais brutal, conduzido por um grupo linguístico-cultural e implicando a exclusão, a expulsão, se não a exterminação física, de outros grupos culturais.[42] Aqui, o diagnóstico de Gellner assim como a análise de Hobsbawm não convêm ao caso do território alemão, onde uma ideologia etnocêntrica característica finalmente dominou, apesar da presença de uma alta cultura desde a Reforma.

Mesmo o sociólogo norte-americano Rogers Brubaker, que estabeleceu uma comparação metódica entre o desenvolvimento das *nationhoods* francesa e alemã, chegou à conclusão de que uma das principais razões da diferença entre as duas reside na existência, nas fronteiras germano-eslavas, de um mosaico complexo de grupos culturais e linguísticos em tensão permanente. Durante muito tempo, não houve estado-nação capaz de "germanizar" os poloneses e outros grupos que viviam no seio das populações de dialetos germânicos, tampouco um regime revolucionário, como na França, que pudesse ter unificado todos os "alemães étnicos" que viviam em culturas linguísticas diversas.[43]

Até hoje, foi impossível propor uma síntese consensual capaz de explicar o leque de modos de expressão da ideologia nacional e seu desenvolvimento ao longo dos dois últimos séculos. Que estejam fundadas em elementos socioeconômicos, psicológicos, se não demográficos, na situação geográfica ou mesmo nos acasos político-históricos, as respostas trazidas são, por ora, parciais e imperfeitas. Ainda não se encontraram explicações satisfatórias para o fato de algumas nações terem se definido durante muito mais tempo a partir de mitos etnocêntricos, enquanto outras "amadureceram" mais rápido e, consequentemente, conseguiram fundar democracias amadurecidas. É visivelmente necessário ir adiante com os esforços de pesquisa nesse âmbito e enriquecer o conjunto de dados empíricos.

A ideia de uma identidade ancestral primordial, a representação de uma continuidade genealógica com fundamento biológico e a concepção de um povo-raça eleito não são elementos advindos de lugar algum, surgidos por acaso no seio de grupos humanos. Apenas a presença constante de letrados permitiu a cristalização de uma consciência nacional, seja ela etnocêntrica ou cívica. Esta teve sempre a seu serviço produtos de cultura eruditos, mestres da memória ou geradores de leis e de constituições, para "que se lembrem" e fixem suas representações históricas. Se diversas classes sociais tiveram necessidade da criação dos estados-nações ou deles tiraram vantagens diversas, os principais agentes da elaboração das entidades

nacionais e talvez os maiores beneficiários de seu patrimônio simbólico foram inicialmente os intelectuais.

O intelectual, “príncipe” da nação

Carlton Hayes, que estudou em detalhes o surgimento das ideias nacionais nos textos clássicos do pensamento moderno, chegou, já nos anos 1920, à seguinte conclusão: “O resultado de todo esse processo é que uma teologia nacionalista de intelectuais se tornou uma mitologia nacionalista para as massas”.[44] Tom Nairn, pesquisador mais contemporâneo, embora não menos original, e cuja ascendência escocesa não é um acaso, acrescentou esta brilhante observação: “A nova *intelligentsia* nacionalista de classe média teve de convidar as massas para dentro da história, e o convite teve de ser escrito em uma língua que elas compreendessem”.[45]

Essas duas hipóteses de trabalho se tornam aceitáveis ao conseguir se desvencilhar da longa tradição de pesquisa que vê nas ideias dos principais filósofos os fatores, ou os pontos de partida, da própria ação histórica. A ideia de nação não é um produto teórico que teria germinado nos laboratórios de eruditos; teria sido então adotada pelas massas ávidas de ideologia e teria se tornado um modo de vida.[46] Para compreender o processo de desenvolvimento do pensamento nacional, é preciso inicialmente analisar as modalidades da intervenção dos intelectuais nesse fenômeno e se ater um instante em seu estatuto sociopolítico, ele próprio diferente nas sociedades tradicionais e nas sociedades modernas.

Na história não se encontram sociedades organizadas, com exceção talvez daquelas das primeiras etapas do desenvolvimento tribal, que não tenham dado origem a intelectuais. Embora o substantivo “intelectual” seja ele próprio relativamente novo e date apenas do final do século XIX, desde os primeiros passos da divisão do trabalho surgiu uma categoria de indivíduos cuja ocupação principal eram a produção e a manipulação de símbolos e de signos culturais, e que conseguiu efetivamente viver dessa atividade. Dos feiticeiros e xamãs às autoriades da Igreja, aos bobos da corte e aos criadores das catedrais, passando pelos secretários reais, encontram-se em todas as sociedades agrárias elites culturais que sabiam prover, organizar e difundir palavras ou representações no âmbito de três espaços fundamentais da produção da cultura: os anais do conhecimento acumulado, as ideologias que moldam a ordem social e a metafísica que organiza a ordem cósmica.

De uma maneira ou de outra, como foi lembrado no início deste capítulo, a maior parte dessas elites culturais dependia das classes políticas e econômicas dominantes e se ligava a elas. Às vezes, essa dependência era importante, às vezes, existia certo grau de autonomia, e, mais raramente, quando essas elites conseguiam ter a garantia de uma base econômica sólida, elas obtinham até uma relativa independência. A dependência não era unilateral: o poder político, entrelaçado com o mosaico da produção econômica de maneira diferente nas sociedades tradicionais e nas

sociedades modernas, tinha necessidade das elites culturais para firmar seu domínio.

Se conjugarmos a explicação de Antonio Gramsci sobre as modalidades da presença dos intelectuais no mundo produtivo à teoria da modernização de Ernest Gellner, podemos trazer outro esclarecimento sobre o papel deles na formação da identidade nacional e da nação. Para o marxista italiano,

> todo grupo social, que nasce no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria, ao mesmo tempo, de maneira orgânica, uma ou várias classes de intelectuais que lhe trazem homogeneidade e consciência de sua própria função.47

E, de fato, para garantir um domínio a longo prazo, a força aberta não basta: é sempre necessário criar normas éticas e jurídicas. A classe dos intelectuais provê a consciência hegemônica moldando uma ordem social na qual a violência não tem necessidade de permanentemente manifestar sua existência. Os intelectuais tradicionais do mundo pré-moderno eram os escritores da corte, artistas que dependiam da caridade do príncipe ou do rei e, como mencionamos acima, os diversos agentes religiosos. Foram sobretudo os homens de Igreja que contribuíram para o estabelecimento de uma ideologia consensual nas sociedades do passado. Na sua época, Gramsci admitiu que o processo de surgimento dos intelectuais no mundo feudal e clássico deveria ainda ser objeto de estudos, e efetivamente suas observações a esse respeito são um tanto hesitantes e decepcionantes.

Como se viu, os escribas e os sacerdotes da corte, antes da era da imprensa, não precisavam se dirigir às multidões, e, por outro lado, não dispunham das ferramentas de comunicação necessárias para fazê-lo. A legitimação ideológica da autoridade real e do domínio territorial estava limitada aos meios administrativos e à aristocracia das terras. A vontade de se comunicar com todos os homens, ou seja, com os camponeses, começava, é verdade, a se cristalizar lentamente no âmbito da elite religiosa, mas esta também evitou entrar em contato com eles de maneira muito temerária. Gellner descreveu bem o mecanismo intelectual das sociedades agrícolas:

> As linguagens litúrgicas têm uma forte tendência a se distinguir das línguas vernáculas. Tudo se passa como se a escrita por si só não criasse uma barreira suficiente entre os religiosos e os laicos, como se fosse preciso ampliar o abismo que os separa transcrevendo essa linguagem não apenas em uma grafia inacessível, mas ainda tornando-a incompreensível mesmo quando era articulada.48

À diferença das cortes reais politeístas do antigo Mediterrâneo, nas quais o âmbito dos sacerdotes era relativamente restrito, o monoteísmo criou, ao se desenvolver, classes intelectuais mais amplas. Dos antigos essênios aos ulemás, passando por missionários, monges, rabinos, padres etc., aumentou o número de letrados expostos a

contatos mais amplos e mais complexos com as massas produtivas agrícolas. É uma das razões, como vimos acima, que explicam a sobrevivência das religiões ao longo da história diante dos impérios, realezas, principados e "povos", que viveram em constante ascensão e declínio. Os órgãos religiosos, que não haviam se integrado totalmente às autoridades laicas, adquiriram diversos graus de autonomia em relação às autoridades políticas e sociais. Tiveram o cuidado de manter sua própria rede de comunicação e sempre se considerava que estavam a serviço de todos. Daí veio a perenidade extraordinária das crenças, de seus rituais e dos ícones que elas propagam. Isso se explica igualmente pelo fato de a valorização do alimento espiritual que os cultos propiciavam às massas ser provavelmente mais significativa que o sentimento de segurança terrestre provido pelo poder político explorador: a "divina Providência" garantia a seus protegidos a pureza, a misericórdia e a redenção no além. É preciso acrescentar que a autonomia dos corpos religiosos no mundo pré-moderno não decorria unicamente da popularidade de sua mensagem universal amplamente difundida, mas se tornava possível graças ao apoio material direto provido pelos agricultores crentes. Isso porque inúmeros sacerdotes associavam à sua atividade espiritual um trabalho manual, e a minoria entre eles com status elevado, bem organizada, transformava-se com o passar do tempo em classe socioeconômica e mesmo em ordem jurídica (como foi o caso da Igreja católica).

Apesar da grande popularidade no universo agrícola e de sua devoção a seu "rebanho" de fiéis, as elites religiosas continuaram a defender devidamente seu instrumento de trabalho, graças ao qual puderam reproduzir sua dominação. O acesso à leitura e à escrita, assim como à língua sagrada, foi preservado pelos "Povos do Livro", que não tinham nem verdadeiro desejo nem, como mencionamos, os meios de propagá-las e de fazer delas propriedade de todos. Assim como disse corretamente Anderson "a *intelligentsia* bilíngue, capaz de passar do vernáculo ao latim, fazia papel de intermediário entre a Terra e o céu".[49] Os intelectuais conheciam as línguas sagradas e, às vezes, as línguas administrativas, e conheciam ao mesmo tempo os dialetos usados pelos camponeses. Essa função intermediária dos intelectuais bilíngues ou trilíngues lhes dava um poder ao qual não era fácil renunciar.

No entanto, ao longo do processo de modernização, a Igreja perdeu sua força, as comunidades religiosas diminuíram, as relações de mecenato das quais dependiam os agentes culturais da Idade Média se dissolveram, e uma economia de mercado no seio da qual quase tudo se compra e se vende se desenvolveu, contribuindo necessariamente para a transformação morfológica de toda a cultura, provocando assim uma mudança decisiva do lugar e do status dos intelectuais.

Por várias vezes, Gramsci insistiu nos vínculos entre as novas classes instruídas e a classe burguesa em ascensão. Esses intelectuais, que ele qualifica como "orgânicos", não eram os proprietários do grande capital, vinham principalmente das classes

médias urbanas e camponesas. Uma parte deles se tornou especialista à frente da produção, outros desenvolveram carreiras liberais, e muitos se tornaram funcionários.

Gramsci coloca no alto da pirâmide "os criadores das diferentes ciências, da filosofia, da arte etc.".[50] Mas seu conceito de "intelectual" é amplo e de fato inclui os homens políticos e os burocratas, ou seja, a maior parte dos organizadores e dos dirigentes do Estado moderno. Na realidade, embora não o diga explicitamente, o novo mecanismo estatal, como coletividade intelectual orgânica, substitui para ele o "príncipe" racional, o célebre governante de Nicolau Maquiavel, mas, contrariamente ao personagem mitológico do grande pensador florentino, o príncipe moderno não é um dirigente único e absoluto; ele é substituído pelo grupo dos intelectuais que povoam as engrenagens do estado-nação. Esse grupo não expressa seu próprio interesse, mas pensa representar o conjunto da nação e produz então um discurso universal que pretende servir a todos os seus membros. Na sociedade burguesa, afirma Gramsci, o "príncipe" político-intelectual faz parte das classes de proprietários que dominam a produção, da qual ele depende. É apenas com a ascensão ao poder do partido operário (o novo "príncipe" intelectual) que a dimensão universal será valorizada nas altas esferas políticas da sociedade.[51]

Não é necessário fazer parte dos discípulos da utopia política de Gramsci, destinada, naturalmente, a justificar sua atividade ideológica em um partido operário, para apreciar sua contribuição teórica, que consiste no esclarecimento do funcionamento intelectual do Estado moderno. Ao contrário das realezas que reinavam sobre mundos agrários, o sistema político na era da modernização deve exercer funções intelectuais numerosas e diversificadas, exigidas pelo desenvolvimento da divisão do trabalho. Essa superestrutura estatal se ampliou e englobou em seu seio a parte essencial da população instruída, e a maior parte da sociedade ainda permaneceu analfabeta.

De que classes vieram os primeiros "intelectuais" da burocracia estatal crescente? A resposta a essa pergunta provavelmente poderá contribuir em parte para o aprofundamento da análise da diferença histórica entre os primórdios do processo de cristalização de cada tipo de ideologia nacional — cívica e étnica. Na Grã-Bretanha, os funcionários reais pertenciam, desde a revolução puritana, à nova pequena nobreza e à burguesia comerciante. Nos Estados Unidos, os funcionários do governo vinham das classes dos ricos fazendeiros e da população urbana abastada. Na França, eram originários principalmente da burguesia comercial e financeira instruída e da classe restrita da nobreza de toga burguesa, com as repercussões da Revolução continuando a injetar novos componentes sociais no corpo do Estado francês.

Em contrapartida, na Alemanha, o sistema imperial prussiano era composto em sua maioria de *junkers* conservadores, seus descendentes e amigos, e a transformação da Prússia em Reich alemão, depois de 1871, não mudou imediatamente essa situação.

Da mesma forma, na Rússia, a realeza dos czares procurou seus "servidores públicos" na aristocracia tradicional. Na Polônia, sabemos que foram os aristocratas os primeiros a desejar a criação de um estado-nação e trabalhar para a sua realização. O enfraquecimento das revoluções que haviam introduzido nas estruturas estatais elementos instruídos dinâmicos, vindos das novas classes mobilizáveis, levou, ao longo das primeiras etapas da estatização, à exclusão do jogo político, e portanto da elaboração das ideologias protonacionais dominantes, dos intelectuais que não eram de origem aristocrática.

Um dia, Raymond Aron perguntou se o racismo não era, entre outras coisas, o "esnobismo dos pobres".52 Além de essa reflexão definir bem uma situação psicológica certamente característica das massas modernas, ela é capaz de orientar nosso olhar em direção à origem histórica da concepção dos "laços de sangue" que ditou os limites de alguns grupos nacionais. Na era pré-moderna, sabe-se que foi a aristocracia que fez do sangue o critério de pertencimento à nobreza.53 O "sangue azul" corria apenas nas veias dos aristocratas, que dele se beneficiavam graças à "semente de seus ancestrais", mais preciosa que o ouro. No antigo mundo agrário, o determinismo biológico como critério de categorização humana era talvez o bem simbólico mais estimado das classes dominantes. A regra jurídica que constituía a base do domínio estável e durável sobre a terra e sobre o reino encontrava então seu fundamento. Por isso, como Alexis de Tocqueville já havia observado em seu tempo,54 o único percurso que autorizava a ascendência social durante o longo período da Idade Média estava no interior da Igreja, contexto no qual a genealogia não representava sozinha um critério de categorização e a partir do qual se desenvolveu a noção moderna de igualdade.

A presença decisiva da nobreza em declínio e daqueles que lhe eram próximos entre os novos "intelectuais" no âmbito dos mecanismos estatais na Europa Central e Oriental contribuiu provavelmente para determinar a direção tomada pelo desenvolvimento da futura identidade nacional. Quando as guerras de Napoleão obrigaram as realezas vizinhas, no leste da França, a vestir roupas nacionais e a se disfarçar em nações, as classes instruídas das monarquias, fiéis e conservadores, semearam seus grãos ideológicos e trocaram sua visão horizontal do sangue azul por uma concepção vertical; a identidade aristocrática adotou, assim, no âmbito dessa reversão histórica, a forma hesitante da identidade protonacional. Rapidamente, com a sucessão dessas minorias com a ajuda dos intelectuais, tal identidade chegou à fixação de um princípio ideológico e jurídico que assimila o pertencimento à nação "étnica" a um direito de origem sanguínea (*jus sanguinis*). A filiação nacional pelo direito de nascimento no território (*jus soli*), concedida nos países ocidentais, foi completamente rejeitada nos estados-nações do Leste Europeu.

Aqui, também, o espaço italiano contradiz um esquema muito rígido. Por que a ideologia nacional cívica e política ali se desenvolveu tão cedo? Na Itália também, ou

melhor, nos territórios que formariam a futura Itália, os primeiros intelectuais vieram essencialmente das classes da aristocracia tradicional. A única explicação que persiste, embora insuficiente, da moderação relativa do etnicismo na cristalização da identidade italiana reside no peso enorme do papado e do universalismo católico, que ela introduz em todas as classes sociais cujos membros formaram a burocracia italiana. É possível que o mito político característico da República e do império romano antigos tenha contribuído também para essa "imunização" cívica excepcional, ou então que a diferença marcada entre os italianos do norte e os do sul tenha impedido a adoção de uma identidade étnica cívica.

Da mesma forma, pode-se abandonar todas as análises de Gramsci e preferir uma base mais segura e mais sólida, que nos será mais útil para encontrar o lugar dos intelectuais na modernização nacional. Pode-se reduzir esse conceito de "intelectual" somente aos produtores, aos organizadores e aos propagadores da cultura no Estado moderno e seus prolongamentos na sociedade civil. Mesmo nesse caso, não será muito difícil mostrar quanto seu papel foi indispensável na cristalização da ideologia nacional e na criação das nações.

Como observou Anderson, a revolução da imprensa realizada na Europa Ocidental por volta do final do século XV foi uma das fases importantes da gênese da era das nações. Essa revolução técnico-cultural prejudicou o estatuto das línguas sagradas e contribuiu para a propagação dos idiomas administrativos estatais que se espalharam em amplos territórios e constituíram, ao longo dos séculos, as línguas nacionais. O estatuto dos sacerdotes, cujo uso da língua de culto era o principal capital simbólico, entrou em declínio. Os homens da Igreja, cuja importância e até mesmo a sobrevivência provinham de seu bilinguismo, haviam cumprido seu papel histórico e foram obrigados a procurar outras fontes de renda.[55]

O desenvolvimento do mercado dos bens simbólicos em línguas nacionais abriu opções variadas. A florescente indústria do livro requeria novas especializações e atividades intelectuais. Foi então que filósofos, cientistas e até mesmo escritores e poetas abandonaram o latim para passar ao francês, ao inglês, ao alemão e a outras línguas recém-criadas. Depois foi a vez de a imprensa ver seu público leitor, e então seus redatores, crescer em número incalculável. Mas o Estado, que mudou cada vez mais de caráter, se tornou o verdadeiro agente linguístico-cultural nacional. Para fazer progredir a produção e sustentar a competição das economias nacionais concorrentes, o sistema político devia retirar da Igreja sua missão de educação e fazer desta um empreendimento nacional.

A educação geral e a criação de códigos culturais comuns foram a condição do progresso da especialização complexa da qual necessitava a divisão moderna do trabalho. Esse é o motivo de todo Estado "nacionalizado", fosse ele autoritário ou perfeitamente liberal, ter feito da educação primária um direito de todos. Mais ainda,

não existe nação “madura” sem uma educação obrigatória que imponha a seus membros agrupar os filhos entre os muros da escola. Essa instituição, que se tornou um agente ideológico central, com o qual apenas o exército e a guerra podiam concorrer, transformou o último de seus súditos em cidadão, ou seja, em indivíduo consciente de seu pertencimento nacional.[56] E se, em seu tempo, o filósofo conservador Joseph de Maistre afirmava que o carrasco é o apoio mais importante da ordem social em um reino, Gellner, em caráter provocador, proferiu a ideia de que esse papel primordial era ocupado, em um estado-nação, por ninguém menos que o professor.[57] Disso decorre a ideia de que o novo cidadão nacional, em vez de devotado a seus dirigentes, é primordialmente fiel a sua cultura.

A afirmação de Gellner de que assim a sociedade moderna se tornou uma comunidade inteiramente composta de letrados/intelectuais é inexata.[58] É verdade que a alfabetização se generalizou no conjunto da população, mas a nação conheceu uma nova divisão do trabalho entre aqueles que produziam e difundiam a cultura e dela viviam e aqueles que a consumiam e a colocavam em prática. Dos ministros da Cultura às professoras de jardim de infância e aos professores primários, passando pelos professores e pesquisadores da universidade, formou-se um corpo hierarquizado de intelectuais funcionários preenchendo a função de autores dramáticos, encenadores e mesmo atores principais no imenso espetáculo cultural chamado nação. Agentes culturais dos âmbitos da imprensa, literatura, teatro, depois cinema e televisão juntaram-se a eles como elementos secundários.

Nas realezas que haviam precedido a cristalização das nações, principalmente na Europa Ocidental, existia, como mencionamos, um grupo importante e eficaz de agentes culturais que funcionavam em correlação com os funcionários administrativos, o sistema judiciário e o aparelho militar, com os quais ele se vinculou na obra de construção da nação. No seio dos grupos minoritários linguístico-culturais ou religiosos geralmente chamados de “etnias”, que haviam sofrido segregação sob realezas não nacionais e as potências imperiais, a classe instruída foi a responsável quase exclusiva pela rápida e surpreendente chegada ao mundo da nova nação.

Nos territórios da realeza austro-húngara, nos territórios dos czares russos, do império otomano, e mais tarde nas colônias britânicas, francesas, belgas ou holandesas, surgiram grupos minoritários ativos, uma intelligentsia caracterizada por uma sensibilidade ampliada pela discriminação cultural, a subordinação linguística ou a exclusão que sofriam por razões religiosas. É preciso lembrar que esses grupos só emergiram quando na metrópole já soprava um vento de ideologia nacional, fraco e ainda imaterial nas realezas em desagregação, autêntico e hegemônico nos novos impérios. Essas classes instruídas conheciam bem a alta cultura que começava a se formar e a se expandir nos núcleos do poder, mas elas se sentiam ainda inferiorizadas ao seu contato, pois não haviam sido formadas em seu contexto, fato que os agentes do

poder cultural central não as deixavam esquecer. Na medida em que os instrumentos de trabalho eram linguísticos e culturais, elas eram as principais atingidas pela segregação cultural e foram então as iniciadoras da revolta nacional.

Esses grupos dinâmicos se lançaram na longa empreitada de edificação das bases necessárias à formação dos movimentos nacionais, que exigiam a soberania dos povos que eles criaram e representaram, tudo ao mesmo tempo. Uma parte desses intelectuais operou uma reconversão profissional e se elevou à altura do poder político desses novos movimentos de massa. Os outros permaneceram no âmbito propriamente intelectual e continuaram a fixar com fervor as linhas diretrizes e o conteúdo da nova cultura nacional. É a presença dessas primeiras classes instruídas que explica a multiplicidade das nações, e, sem elas, o mapa político mundial poderia ter sido mais monocromático.[59]

Esses intelectuais precisaram empregar dialetos populares e mesmo tribais, e às vezes línguas sagradas esquecidas, para transformá-los rapidamente em novas línguas modernas. Eles redigiram os primeiros dicionários, os primeiros romances e os poemas que ancoraram o imaginário da nação e traçaram as fronteiras de sua pátria. Pintaram paisagens melancólicas que simbolizaram a terra da nação[60] e inventaram histórias populares comoventes, imensos heróis do passado e um folclore unificador e antigo.[61] Construíram um passado contínuo e coerente unificando o tempo e o espaço a partir de fatos que registrados no âmbito de entidades políticas diversas e sem nenhum vínculo entre si, e assim foi criada uma longa história nacional remontando ao início dos tempos. As características específicas dos diversos materiais do passado tiveram, com certeza, um papel (passivo) na modelagem da cultura moderna, mas foram os intelectuais que esculpiram a representação da nação segundo sua perspectiva, cujo caráter provém essencialmente da complexidade das exigências do presente.

A maior parte desses intelectuais se considerou não como fundadora de uma nova nação, mas descendente de um povo adormecido que eles acordaram de seu sono profundo. Ninguém queria se imaginar como uma criança abandonada na entrada de uma igreja, sem nenhum documento indicando quem eram seus pais. Da mesma forma, a representação da nação sob os traços de um Frankenstein, monstro composto de membros provenientes de lugares diferentes, não era feita particularmente para despertar o entusiasmo de seus adeptos: toda nação devia saber quem eram os seus “ancestrais”, e alguns de seus pares procuraram, às vezes desesperadamente, as características da semente biológica que estes haviam propagado.

A genealogia proveu um valor extra às novas identidades, e quanto mais o passado recuava, mais seu futuro parecia eterno. Não é então surpreendente que, no âmbito das diferentes disciplinas intelectuais, a história tenha sido a mais “nacional”.

A ruptura causada pela modernização cortou os homens de seu passado imediato. A mobilidade provocada pela industrialização e pela urbanização rompeu não apenas a

estratificação social rígida do Antigo Regime, mas também a continuidade tradicional e circular entre passado, presente e futuro. Os produtores agrários não tinham particularmente necessidade da história das realezas, dos impérios e dos principados. Não tinham necessidade da história das coletividades ampliadas porque não tinham interesse algum no tempo abstrato, que não estava vinculado à sua vida concreta. Desprovidos de concepção da evolução, eles se contentavam com um imaginário religioso composto de um mosaico de lembranças, sem verdadeira noção de deslocamento no tempo. O início e o fim eram idênticos, e a eternidade servia como ponte entre a vida e a morte.

No mundo moderno perturbado e laico, o tempo se tornou o eixo principal da circulação do imaginário simbólico-afetivo de uma consciência social. O tempo em sua dimensão histórica se transformou em elemento íntimo da identidade pessoal, e o esquema narrativo coletivo proveu seu significado à existência nacional, cujo estabelecimento exigiu inúmeras vítimas. O sofrimento do passado justifica o preço exigido por parte dos cidadãos no presente. O heroísmo dos tempos que se afastam promete um futuro radiante, se não para o indivíduo, pelo menos para a nação. A ideia nacional se tornou, com a ajuda dos historiadores, uma ideologia otimista por natureza. Daí vem, particularmente, o seu sucesso.

SEGUNDA PARTE

“Mito-história”: no princípio, Deus criou o povo

> “Segundo todas essas passagens, é mais claro que a luz do meio-dia que Moisés não escreveu o Pentateuco, mas algum outro escritor muito depois dele.”
> Baruch Espinosa
> *Tratado teológico-político*, 1670.

> “A terra de Israel é o lugar onde nasceu o povo judeu. Foi lá que se formou seu caráter espiritual, religioso e nacional. Foi lá que se realizou sua independência, criou-se uma cultura de alcance tanto nacional quanto universal que deu ao mundo inteiro a Bíblia eterna.”
> Declaração de independência do Estado de Israel, 1948.

Flávio Josefo escreveu *Antiguidades judaicas* no final do século I d.C. Sem dúvida, pode-se considerar esse livro como o primeiro no qual um autor, célebre, tentou reconstituir a história global dos judeus, ou, mais precisamente, dos judaenses, desde os “primórdios” até sua própria época.[1] Judeo-helênico crente e, segundo seu próprio testemunho, orgulhoso de sua “ascendência sacerdotal privilegiada”, ele começou seu ensaio com as seguintes palavras: “No princípio Deus criou o céu e a Terra. Esta não era visível; ela estava escondida sob profundas trevas, e um sopro do alto corria em sua superfície. […] E esse dia deveria ser o primeiro, mas Moisés usou o termo ‘um dia’”.[2]

O historiador antigo pensava, naturalmente, que todo o Antigo Testamento havia sido ditado por Deus a Moisés, e então lhe parecia evidente que a história dos hebreus e dos judaenses só podia começar pelo relato da criação do mundo, pois o mesmo acontecia com as Escrituras Sagradas. Estas constituíram a única fonte dos primeiros capítulos do texto de Flávio Josefo. Para criar um efeito de autenticidade, ele tentou fornecer aqui e ali outras referências como apoio a sua reconstituição histórica, mas seus esforços foram em vão. Do relato da Criação às ações da modesta Ester, passando pelo surgimento de Abraão, o hebreu, e pela saída do Egito, Josefo reproduziu simplesmente, sem embaraço nem comentário, os episódios bíblicos, com apenas algumas mudanças de estilo notáveis e alguns acréscimos e cortes táticos. Foi somente na última parte do ensaio que o historiador, ao prosseguir com sua descrição da história dos judaenses depois do período bíblico, se apoiou em fontes mais laicas, dificilmente mobilizadas com o objetivo de garantir a continuidade e a coerência da narrativa.

Para esse autor judeu crente do final do século I d.C., parece totalmente lógico misturar sua pesquisa genealógica sobre os judaenses de sua época à história de Adão e Eva e de seus descendentes, da mesma forma que a descrição do Dilúvio e dos fatos e atos de Noé. Na própria sequência de seu relato, intervenções divinas e ações humanas se entrecruzam harmoniosamente, sem nenhuma separação nem ingerência inútil de sua parte. Josefo desejava claramente realçar o estatuto dos judaenses pelo relato de

suas origens antigas (pois, em Roma, a “antiguidade” se encontrava no alto da escala de valores) e, sobretudo, por fazer valer suas leis religiosas e glorificar o Deus todo-poderoso que os dirigia. Embora tenha vivido em Roma, sua escrita com tendência missionária foi inspirada pelo espírito do monoteísmo que havia irrompido no universo cultural do grande mundo pagão. Para ele, a história antiga, que transcreveu dos livros bíblicos, era inicialmente uma “filosofia pelo exemplo”, segundo os termos do historiador grego Dionísio de Halicarnasso, cujos textos sobre a antiguidade romana serviram como modelo ao historiador judeu.[3]

No século I de nossa era, os mitos antigos ainda palpitavam e podia-se então servi-los novamente depois de temperar seus fatos humanos com condimentos narrativos pertencentes ao “outro mundo”. No entanto, no início da era do nacionalismo laico contemporâneo, ocorreu um interessante processo de filtragem, a veracidade divina foi vergonhosamente colocada abaixo de seu pedestal, e o domínio da verdade santificada foi, desde então, reduzido ao âmbito fechado dos relatos bíblicos que contariam as aventuras dos homens. Como os milagres do espírito divino foram subitamente entendidos como não verdades enquanto sua vertente humana era moldada como uma realidade histórica?

Deve-se lembrar que a “verdade” bíblica purificada não era um relato universal da história dos homens, mas a crônica de um povo sagrado que, por meio de uma leitura moderna laicizada das Escrituras Sagradas, se tornou a “primeira nação” da história da humanidade.

Esboço do tempo judaico

Como mencionamos, os autores judeus, desde Flávio Josefo até a era moderna, nunca tentaram escrever nenhuma história global de seu passado. Embora o monoteísmo judaico tenha nascido envolto por um mito histórico-teológico, nenhuma historiografia judaica é observável durante todo o longo período nomeado como Idade Média. Mesmo as ricas tradições das crônicas clericais ou dos anais islâmicos não atiçaram particularmente a curiosidade do judaísmo rabínico, e, com exceção de alguns casos isolados, este se recusou categoricamente a olhar seu passado, próximo ou distante.[4] A cronologia laica, caracterizada pela sucessão dos acontecimentos, era alheia "ao tempo da diáspora", inteiramente voltado para o instante tão esperado em que supostamente se abriria a porta estreita para a passagem do messias. O passado antigo servia apenas como lembrança apagada destinada a confortar sua vinda.

Foi apenas 1.600 anos mais tarde que o teólogo huguenote Jacques Basnage, originário da Normandia, depois instalado em Rotterdã, decidiu continuar a obra do historiador nascido na Judeia e imigrado em Roma. A *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* [A história da religião dos judeus, de Jesus Cristo até o presente] foi escrita no início do século XVIII por esse protestante erudito com o objetivo essencial de atacar a "abominável" Igreja católica.[5] Ainda então, como em Flávio Josefo, a escrita do passado estava diretamente subordinada a objetivos morais e religiosos e não constituía um trabalho de pesquisa no sentido moderno do termo (quase nenhuma referência é feita a documentos judaicos).

Continuando a obra de Josefo, o trabalho de Basnage não começa pelo Gênesis, mesmo sendo claro que esse teólogo crente não colocava em dúvida a confiabilidade do "prólogo" bíblico. De fato, a partir de Martinho Lutero, no século XVI, foram justamente os protestantes, e em particular a Igreja anglicana e seus comentadores, que valorizaram o Antigo Testamento e deram prestígio a este. No entanto, assim como na maior parte daqueles que criticavam a Igreja católica, não se encontra em Basnage a indicação de uma continuidade entre os antigos hebreus e as comunidades judaicas de sua época. Para ele, o Antigo Testamento pertence aos descendentes dos "filhos de Israel", conceito que engloba tanto, ou mais, os cristãos quanto os judeus, pois o "verdadeiro Israel" é, segundo ele, o cristianismo. Ao mesmo tempo que aplica aos judeus o conceito de "nação", ele não o usa ainda em sua acepção moderna e se concentra essencialmente na história de sua perseguição como seita, em razão de sua recusa em aceitar a mensagem de Jesus. Para Basnage, que os vê sob esse ângulo com uma simpatia não dissimulada, eles foram durante toda a Idade Média as vítimas privilegiadas do papado corrompido. Apenas os progressos da Reforma Protestante esclarecida levaram a sua redenção final, ou seja, ao dia decisivo em que se realizou

sua tão esperada conversão ao cristianismo.6

Cem anos mais tarde, quando o historiador judeo-alemão Isaak Markus Jost iniciou a redação da história dos judeus, o livro de Basnage lhe serviu como modelo, e, embora não lhe tenha poupado críticas, ele conservou a estrutura da obra do autor protestante. Em 1820, foi publicado o primeiro dos nove tomos de sua obra fundadora *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage* [História dos israelitas do tempo dos macabeus aos nossos dias].7 O termo "israelita", que os alemães começavam a usar para si mesmos, foi escolhido para ser agradável ao ouvido e para evitar o de "judeu", carregado de conotações muito negativas.

No entanto — fato capaz de desconcertar o leitor contemporâneo, mas que não era particularmente surpreendente para o leitor da época —, o primeiro ensaio moderno que tentou contar a história dos judeus em seu conjunto e que foi escrito por um historiador que se considerava e que definia a si próprio como judeu, eludiu "muito naturalmente" o período bíblico. O primeiro livro de Jost começa pelo reino de Judá no período dos hasmoneus e continua até a época moderna, passando, através das monografias, pela reconstituição da vida das diversas comunidades. Trata-se de uma narrativa descontínua, desmembrada em vários relatos, e, fato notável, não possui o "início" que seria mais tarde considerado parte integrante da história dos judeus no mundo. No século XIX, que viu a cristalização das nações e que, em sua segunda metade, "devolveu" a Bíblia a inúmeros judeus instruídos da Europa, tal fenômeno historiográfico poderia ser à primeira vista surpreendente.

Para compreender a particularidade dessa primeira pesquisa histórica sistemática sobre o destino dos judeus ao longo dos séculos, é preciso considerar o fato de esse autor brilhante ainda não ser um historiador dotado de consciência nacional, ou melhor, de consciência nacional judaica. Devemos situar a sensibilidade de Jost no contexto da ascensão de uma jovem *intelligentsia* advinda da antiga tradição judaica, mas animada por um novo modo de pensar. Ao longo das duas primeiras décadas do século XIX, a autoimagem dos intelectuais judeo-alemães, e mesmo "muito judeus", dependia essencialmente dos contextos culturais e religiosos. Encontrávamo-nos em uma jovem Alemanha que ainda não formava uma estrutura política clara, mas antes uma entidade cultural e linguística. Essa comunidade de germanófonos com diversos dialetos, dos quais os judeus constituíam um por cento, vivia o início de um relativo processo de unificação, imposto externamente pelo invasor francês. A maior parte dos intelectuais que evoluíam nesse contexto cultural, de origem judaica ou cristã, ainda hesitava em responder com resolução às iniciativas de sedução política ligadas à ideia de nação, mesmo que alguns, entre eles Jost, já fossem receptivos aos seus primeiros atrativos. Grande parte das elites de origem judaica estava, nesse meio-tempo, apaixonada pelo projeto de emancipação que tinha por objetivo a igualdade dos direitos cívicos, que havia começado a se expandir completamente nos diversos

principados e realezas alemãs desde a segunda década do século e que constituía de fato o aspecto central do processo de nacionalização da política. Todo mundo esperava que o tão desejado Estado alemão se desvinculasse de suas bases clericais e relegasse todas as religiões ao âmbito privado.

Nascido em 1793, em Bernburg, na Alemanha, dois anos antes do fundador da historiografia crítica Leopold von Ranke, Jost foi, no início de sua carreira literária, um liberal e um típico "homem das Luzes". Recebeu educação judaica, estudou durante a juventude em uma *Talmud Torá* [escola rabínica], e diversos aspectos culturais da religião de Moisés ainda lhe eram queridos. Teve, contudo, tendência a se posicionar em favor da onda crescente de reformas, e a visão de seu futuro próprio, assim como o de sua comunidade, se mesclou em seu espírito ao evocar a cidadania alemã, que já se esboçava no horizonte como perspectiva histórico-política acessível. Com alguns amigos e colegas, todos de origem judaica, fez parte, durante curto período, da criação do "Círculo Científico", que mais tarde originou uma corrente maior conhecida na Alemanha sob o nome de "Wissenschaft des Judentums" [ciência do judaísmo]. Essa escola marcou todos os estudos judaicos da época moderna. Os membros do Círculo Científico e seus sucessores deliberaram longamente sobre a essência de sua identidade, questão que esteve na origem de inúmeros cismas em seu grupo.8 Esses jovens instruídos faziam parte da primeira geração de judeo-alemães que começaram a estudar nas universidades sem ainda ter acesso aos cargos universitários, em razão de sua origem religiosa "particular". Eles ganhavam a vida como professores, jornalistas ou rabinos reformistas e faziam pesquisas filosóficas ou históricas durante seu tempo livre. Como intelectuais cujo patrimônio judeu constituía o principal capital simbólico, eles não estavam dispostos a renunciar a sua especificidade cultural e procuraram preservá-la o melhor possível. No entanto, desejavam com fervor se integrar à nova Alemanha por vir. No início de seu percurso intelectual difícil e complexo, consideraram então a busca por seu passado judeu e a valorização de seu aspecto positivo como uma ponte suplementar que permitia a integração da comunidade judaica nessa futura sociedade alemã.

Assim, é preciso lembrar que os primórdios da escrita da história judaica na época moderna não se caracterizam por um discurso nacional categórico. Daí decorre a ambivalência do uso, ou do não uso, dos relatos bíblicos como parte integrante da história dos judeus. Para Jost, assim como para Leopold Zunz, segundo historiador importante dos primórdios da "Wissenschaft des Judentums", a história judaica se inicia não com o relato da conversão de Abraão, nem com o relato da entrega da Torá no monte Sinai, mas do retorno da Babilônia a Sião. É somente então que começa a surgir, aos olhos desses historiadores, o judaísmo histórico-religioso cuja forma cultural encontra sua fonte na experiência do exílio. Na sua origem, esse judaísmo foi nutrido e embalado pela Bíblia, mas se tornou pouco a pouco propriedade universal e também

serviu como fonte principal para o surgimento mais tardio do cristianismo.[9]

Além de seu desejo de emancipação cívica total, Jost, Zunz, assim como, mais tarde, Abraham Geiger e a maior parte dos adeptos do judaísmo reformado no século XIX, foram influenciados pela crítica bíblica não judaica, que se desenvolveu significativamente naquela época. Jost, o antigo discípulo de Johann Gottfried Eichhorn, que foi um dos brilhantes instigadores dessa escola crítica, conhecia perfeitamente as novas análises filológicas e, por sua vez, as havia continuado com prazer.[10] Sabia que as Escrituras Sagradas haviam sido redigidas por diversos autores em épocas relativamente tardias e que eles não tinham nenhuma base e referência externas. Isso não significava que ele duvidava da confiabilidade do relato do surgimento dos hebreus e em seguida do seu processo de unificação nacional, mas supunha que aquele longo período era muito difuso para servir como base para uma pesquisa histórica significativa. Tanto mais por que os hebreus de Canaã, apesar das leis de Moisés que lhes haviam sido impostas, não eram diferentes dos povos pagãos à sua volta. De fato, até o exílio para a Babilônia, eles haviam rejeitado várias vezes e com obstinação os mandamentos divinos, aos quais a pequena classe dos sacerdotes e dos profetas havia se mantido fiel. Como conclusão, a Bíblia, depois de sua redação e de sua difusão entre um público de crentes que verdadeiramente necessitava dela, lhe serviu como texto constitutivo de identidade e de crença: “Os filhos de Israel haviam deixado o Egito, selvagens e sem sabedoria. Na Pérsia, os judeus estudaram e receberam dos persas uma nova concepção religiosa, um modo de vida, uma língua e a ciência”.[11] Esse período de exílio é então, em amplo sentido, o que deveria constituir o início da história judaica. A ruptura entre o antigo “hebraísmo” e a história do judaísmo se tornou a pedra angular do pensamento da maior parte dos pioneiros da “ciência do judaísmo” na Alemanha.[12]

Toda periodização histórica está condicionada por uma ideologia, às vezes aparente, às vezes dissimulada com pudor. No caso de Jost, as regras do jogo estavam claras desde o início. A maior parte de seu livro notável tinha como objetivo persuadir seus leitores alemães, tanto judeus quanto cristãos, de que, a despeito de sua fé específica de “israelitas”, os judeus não constituíam um povo “estrangeiro” nos locais onde residiam pelo mundo. De fato, muito antes da destruição do Segundo Templo, seus ancestrais preferiram viver fora da Terra Santa, e, apesar do separatismo de sua tradição religiosa, eles haviam sempre sido parte integrante dos povos aos quais tinham se mesclado:

> Eles haviam permanecido judeus, e, no entanto, seus irmãos de Jerusalém lhes desejavam paz e sucesso e os ajudavam como podiam, mas preferiam sua nova pátria. Eles rezavam com seus irmãos de sangue, mas combatiam com os irmãos de seu país. Eram benevolentes em relação aos irmãos de sangue, mas derramaram seu sangue por sua pátria.[13]

No passado longínquo, sua pátria havia sido a Babilônia ou o império persa, enquanto, desde então, era principalmente a Alemanha após as guerras napoleônicas. Jost era sensível aos presságios do nacionalismo alemão e procurava manter-se fiel a ele por diversos meios, assim como grande parte do público instruído de origem judaica. É o que explica a gênese de uma obra historiográfica extraordinária em suas proporções e inovações, mas excepcional e completamente diferente da história dos judeus que o sucederam. De fato, aqueles que, no século XIX, se dedicaram à escrita da história da coletividade à qual tinham consciência de pertencer o faziam geralmente em nome de considerações nacionais. Para Jost, outros mecanismos intelectuais e espirituais entraram em jogo quando ele decidiu reconstituir *Geschichte der Israeliten*. Em seu sistema, os judeus possuíam talvez uma origem comum, mas as comunidades judaicas não eram membros separados de um povo específico. Sua cultura e seu modo de vida variavam totalmente segundo os lugares, e apenas uma crença particular em Deus os reunia e vinculava. Não existia supraentidade judaica política que separasse os judeus dos não judeus, aqueles podiam então pretender, no mundo moderno, ter direitos cívicos iguais, da mesma forma que todos os outros grupos culturais e etnias que se precipitaram no nacionalismo moderno.

Em uma carta a um amigo, redigida na época da publicação de seu primeiro livro, Jost revelou a concepção política que inspirava seus textos historiográficos e lhes constituía o fundamento:

> O Estado não pode reconhecer a legitimidade dos judeus enquanto eles não se casarem com os habitantes desse país.
> O Estado só existe em virtude de seu povo, e este deve constituir uma unidade. Por que deveria ele sustentar um grupo que tem como princípio fundamental o fato de apenas ele deter a verdade e que deve então evitar qualquer integração com os habitantes do país? […] É assim que raciocinarão nossos filhos, e eles abandonarão com alegria uma igreja coercitiva para conquistar a liberdade, o sentimento de pertencer ao povo, o amor à pátria e o sentido do serviço do Estado, que são as maiores riquezas do homem na Terra […].[14]

Essas frases categóricas mostram que Jost havia identificado perfeitamente os princípios estruturais característicos do agitado movimento de identidade nacional. E, no entanto, ele tinha dúvidas quanto à simbiose possível entre judeus e não judeus no seio da nação alemã em formação, dúvidas que só se acentuariam com o movimento conservador que surgiu nos anos 1830 e com o antijudaísmo que o acompanhou.

Algumas mudanças podem ser observadas nos ensaios posteriores desse historiador pioneiro. A dramática transformação relativa à política identitária na mentalidade nacional alemã, que começou a tomar forma na segunda parte do século, trouxe presságios bem antes das revoluções de 1848, cunhando igualmente os primórdios da reconstituição do relato do passado judeu. Na segunda e curta obra de Jost, *Allgemeine*

Geschichte des Israelitischen Volkes [História geral do povo israelita], publicada pela primeira vez em 1832, o debate sobre o período bíblico ocupava um lugar maior no relato, ao mesmo tempo que os judeus apareciam como uma entidade única, dotada de uma continuidade histórica mais compacta.[15] O tom se tornava ligeiramente político, se não nacional, e a própria Bíblia passava a ser uma fonte mais legítima na narrativa do “povo israelita”. Jost, que se mostrou ao longo dos anos mais prudente e cauteloso em suas opiniões políticas, começou igualmente, e em paralelo, a se afastar da crítica da Bíblia que o havia guiado em sua primeira obra. No livro, essa mudança teve uma influência no lugar dedicado aos hebreus e a seus sucessores judeus.

Constata-se que, desde o início, existe um vínculo estreito entre a concepção da Bíblia como documento histórico confiável e a própria tentativa para definir a identidade judaica moderna em termos pré-nacionais ou nacionais. Forçosamente, quanto mais um autor é afetado por um sentimento nacional, mais ele adere à concepção da Bíblia como documento histórico, pois as Escrituras Sagradas se tornam assim a fonte de origem comum do “povo”. No entanto, um segmento do “judaísmo reformado” se interessa pela Bíblia por razões completamente diferentes, seja por oposição ao apego dos rabinos ortodoxos ao Talmude, seja por imitação dos métodos protestantes. De qualquer forma, do Jost tardio ao surgimento do grande precursor Heinrich Graetz, passando por alguns intelectuais que se juntaram ao segundo estágio da “ciência do judaísmo”, o Livro dos Livros se tornou o ponto de partida das primeiras tentativas historiográficas que levariam à invenção da noção de “nação judaica”. Invenção que, de fato, só se desenvolveria na segunda metade do século.

Geschichte der Israeliten [A história dos israelenses] de Jost, o primeiro livro da história dos judeus redigido na época moderna, não teve grande popularidade na sua época, e não é por acaso que não foi traduzido para outras línguas, nem mesmo para o hebraico. A obra representa bem as concepções dos intelectuais judeo-alemães, laicos ou não, que fizeram parte do processo de emancipação. Mas a maioria deles não desejava situar suas raízes nas brumas de um passado antigo. Eles se consideravam alemães e, se ainda se mantinham fiéis à crença em Deus, não se definiam, contudo, como pertencentes à religião de Moisés e participavam do desenvolvimento do vigoroso “judaísmo reformado”. Para a maior parte do público erudito da Europa Central e Ocidental, herdeiro do Iluminismo, o judaísmo constituía uma comunidade religiosa, e não certamente um povo nômade ou uma nacionalidade estrangeira. Os rabinos e os religiosos, ou seja, os intelectuais “orgânicos” das comunidades judaicas, até aquele momento não haviam sentido a necessidade de fundar sua história para fortalecer uma identidade que, durante séculos, lhes havia parecido óbvia.

Geschichte der Juden Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart [A história dos judeus dos tempos antigos ao presente], de Heinrich Graetz, cujos primeiros volumes começaram a surgir nos anos 1850, teve grande sucesso e foi em parte traduzido para o hebraico e para várias outras línguas, relativamente pouco tempo depois de sua publicação.[16] Esse ensaio inovador, redigido com grande talento literário, continuou a ser referência na historiografia nacional judaica durante todo o século XX. É difícil avaliar sua influência na formação da futura consciência sionista, mas não há dúvida de que foi significativa e central. De grande alcance, embora particularmente pouco vinculada à descrição da história dos judeus do Leste Europeu (Graetz, nascido na Posnânia e cuja língua materna era o iídiche, rejeitou as propostas de traduzir seu livro no “jargão” de seu país, do qual ele se envergonhava), essa obra foi devorada com pressa e entusiasmo pelos primeiros intelectuais nacionalistas do império russo. Marcou orgulhosamente todos os relatos de seus sonhos com a “antiga pátria”.[17] Fez frutificar a imaginação de escritores e de poetas que buscavam desesperadamente por novos lugares de memória que, sem serem tradicionais, continuariam, no entanto, a se inspirar na tradição. Da mesma forma, encorajou uma leitura laica, se não verdadeiramente ateia, da Bíblia. Mais tarde, o livro chegou a servir aos dirigentes dos colonos sionistas na Palestina como fio condutor nas profundezas do tempo. Hoje, escolas em Israel levam o nome de Graetz, e não há ensaio de história geral a respeito dos judeus que deixe de citá-lo.

A razão dessa influência maciça é clara: trata-se do primeiro ensaio no qual o autor investe seus esforços, com firmeza e sensibilidade, com o objetivo de inventar o povo

judeu — o termo “povo” aí já correspondente, em parte, ao significado dado à nação moderna. Embora nunca tenha sido verdadeiramente sionista, Graetz, mais que nenhum outro, forjou o modelo nacional de escrita da história dos Judeus (com “J” maiúsculo). Ele chegou a constituir — e isso, é preciso reconhecer, com virtuosismo — o relato unitário que reduziu a multiplicidade “problemática”, criando um continuum histórico que, a despeito de suas ramificações, sempre preserva sua unidade. A periodização de base proposta pelo historiador judeu, datação que lança pontes sobre o abismo do tempo e apaga as distâncias e as rupturas no espaço, serviria também no futuro como ponto de partida para os pesquisadores mais decididamente nacionalistas que o sucederiam, mesmo que esses tentassem modernizá-la e reformá-la continuamente. Desde então, para muitos, a judeidade deixara de ser uma civilização religiosa variada e rica, que conseguira perdurar à sombra dos gigantes, apesar de todas as dificuldades e das tentações, para se tornar a característica de um antigo povo-raça desenraizado de sua pátria, o país de Canaã, e que havia chegado às portas de Berlim. O mito popular cristão do exilado povo pecador, reproduzido pelo judaísmo rabínico ao longo dos primeiros séculos da era cristã, ganhou naquele momento um escritor que se dispôs a traduzi-lo em uma narrativa pré-nacional judaica.

Para formar um novo paradigma do tempo, é preciso abolir o antigo, “corrompido e destruidor”; para começar a construir uma nação, é necessário deslegitimar aqueles cujas obras ainda não reconheceram os fundadores. Assim, Graetz acusa Jost, seu predecessor, de ter destruído a estrutura do povo dos judeus:

> Ele fragmenta esse admirável drama com vários milhares de anos. Entre os antigos *Israelitas*, anciãos e contemporâneos dos Profetas e dos autores dos Salmos, e os *Judeus*, discípulos dos rabinos, ele cava um abismo artificial, e os mostra tão distintos uns dos outros que parecem não ter nenhum vínculo de parentesco entre si.[18]

Então, de onde emergem todos os novos judeus? O capítulo seguinte tentará responder a essa pergunta. No momento, contentemo-nos em observar que a história nacional (ou, mais exatamente, pré-nacional na medida em que ela não supõe de maneira categórica a exigência de uma soberania política) não tolera “lacunas”, da mesma forma que faz desaparecer “asperezas e irregularidades” indesejáveis. Graetz procurou preencher o abismo insuportável criado, segundo ele, por Jost, Zunz, Geiger e outros que, com sua “cegueira”, não haviam enxergado no período antigo e real um capítulo histórico legítimo do passado judeu e que, por essa falta de discernimento, haviam condenado os judeus a se identificar com uma civilização “unicamente” religiosa e não com uma eterna “tribo-povo” (*Volksstamm*).

Essa severa crítica de Graetz não surge no início de sua obra, mas no final, no volume dedicado ao período moderno, escrito vários anos após a morte de Jost, em

1860. Quando, em 1853, começou a publicar seu ensaio fenomenal, Graetz iniciou o relato da história judaica, assim como Basnage e Jost, depois da época bíblica, e a primeira parte dela tratava do período da Mixná e do Talmude que se seguiu à destruição do Templo. No entanto, ele retornou ao estágio imediatamente anterior da realeza hasmoneana, mas apenas 20 anos mais tarde, após a criação do Segundo Reich e a unificação da Alemanha pela Prússia de Bismarck. Com a grande vitória da ideia de nação em toda a Europa Central e Meridional, a concepção pré-nacionalista de Graetz amadureceu e tomou sua forma definitiva.[19] Só depois de ter resumido a história dos judeus em sua época e de ter concluído seu livro com um requisitório doloroso sobre o presente do século XIX, Graetz se deixou levar ao passado através do tempo para reconstituir o nascimento do "povo moral eleito". Nele, o depois determinou o antes, e não é por acaso que o ponto culminante da primeira epopeia histórico-nacional sobre os judeus nunca antes escrita se tornou o período bíblico.

Para despertar um sentimento nacional, ou seja, uma identidade coletiva moderna, são necessárias uma mitologia e uma teleologia. O mito constitutivo foi seguramente dado pelo universo textual bíblico, cuja maior parte histórico-narrativa se tornou, na segunda metade do século XIX, um mito vivo, sobretudo aos olhos dos intelectuais judeus da Europa Central, e isso a despeito dos ataques da crítica filológica.[20] A teleologia de Graetz era então alimentada por uma vaga hipótese ainda não verdadeiramente nacionalista que designava ao povo judeu a eterna tarefa de trazer a redenção para o mundo.

Na comunidade judaica antiga de vários séculos, a Bíblia jamais havia sido considerada uma obra independente legível sem o auxílio de comentários da tradição oral. Particularmente no âmbito do judaísmo da Europa Central, ela havia se tornado um livro marginal unicamente compreensível por meio da Halakhá [regras que orientam a vida religiosa] e, seguramente, por meio de seus comentadores "autorizados". A Mixná e o Talmude eram os textos judaicos em uso, e só se difundiam passagens da Bíblia, sem continuidade narrativa, durante a leitura dos versículos semanais na sinagoga. O Antigo Testamento tomado por inteiro permanecia de fato o livro característico dos caraítas no passado longínquo e dos protestantes no início dos tempos modernos. Para a maioria dos judeus, durante séculos, foi considerado um conjunto de textos sagrados de origem divina, que não era verdadeiramente acessível no plano espiritual, assim como a Terra Santa não fazia praticamente parte, no universo religioso, de seu espaço de vida real sobre a terra.

No seio da população judaica erudita, dotada em grande parte de uma educação religiosa, atingida pelos efeitos do tempo laico e cuja fé metafísica começava a se romper, nascia a sede espiritual de outra fonte que consolidaria com mais segurança sua identidade abalada. Para aqueles judeus, a religião da história surgiu como um sucedâneo aceitável à religião da fé. No entanto, como não podiam, e com razão, se

identificar suficientemente com as mitologias nacionais que começavam a tomar forma diante deles, pois eram, infelizmente para eles, inspiradas no imaginário pagão ou cristão, restava-lhes inventar uma mitologia nacional paralela e a ela se manter fiel. Tanto mais que a fonte literária dessa mitologia, a Bíblia, constituía ainda um objeto de estima e de adoração, mesmo para aqueles que persistiam em odiar seus contemporâneos judeus. Como não existia prova mais brilhante da existência dos judeus como povo ou como nação, e não como "simples" comunidade religiosa à sombra de outras religiões hegemônicas, que sua antiga presença estatal em um território deles, é a passo de caranguejo em direção ao Livro dos Livros que este se tornou o melhor instrumento de construção de uma realidade nacional.

À imagem de outras tendências "patrióticas" da Europa do século XIX, que se voltavam para uma fabulosa idade de ouro com o auxílio da qual forjaram para si um passado heroico (a Grécia clássica, a República romana, as tribos teutônicas ou os Gauleses) com o objetivo de provar que elas não haviam nascido *ex nihilo*, mas existiam havia muito, os primeiros adeptos da ideia de uma nação judaica se voltaram para a luz resplandecente que irradiava do reino mitológico de Davi e cuja força foi preservada durante séculos no coração das muralhas da fé religiosa.

Nos anos 1870, depois de Charles Darwin e *A origem das espécies*, era difícil começar um livro digno de apreço pelo relato da Criação. Por isso, à diferença do antigo ensaio de Flávio Josefo, os primeiros capítulos do livro de Graetz se chamam "A História primitiva" e "Conquista do país de Canaã". O diálogo sobre os primeiros milagres estava certamente destinado a dar ao trabalho um caráter mais científico. A rápida incursão na história dos patriarcas e na saída do Egito tinha, ao contrário e surpreendentemente, como objetivo tornar a obra mais nacional. Graetz cita muito rapidamente Abraão, o Hebreu, e limita sua referência a Moisés a uma ou duas páginas. A seus olhos, os povos nascem da terra mãe, do antigo território nacional, mais do que do exílio, da errância ou do dom da Torá. O país de Canaã, sua morfologia física "extraordinária" e seu clima especial são os elementos determinantes do caráter excepcional da nação judaica que ali dava seus primeiros passos corajosos. A essência de um povo é definida desde os primórdios dos tempos, e ela não muda nunca:

> [...] os israelitas não entraram neste país para procurar pastagens para seus rebanhos e permanecer em paz, lado a lado com outros pastores. Suas pretensões eram maiores: era Canaã inteiro que reivindicavam como propriedade. Esse país conservava os sepulcros de seus ancestrais.[21]

A partir dessa declaração, Graetz segue passo a passo o relato bíblico, destacando, com seu estilo literário, os atos heroicos, o poder militar, a soberania real e, sobretudo, a imunidade moral do período da "infância da nação judaica". Enquanto profere ligeiras reservas a respeito dos livros mais tardios do Antigo Testamento, ele apresenta

a história seguinte à da conquista de Canaã como um sólido bloco de verdades inquestionáveis, posição que manteve até a sua morte. Os "filhos de Israel" que vêm da outra margem do rio e que conquistaram o país de Canaã, que seus ancestrais já ocupavam, são os descendentes de uma única fonte familiar-tribal antiga.

Graetz se esforça para dar explicações "científicas" aos milagres, mas estes são cortados do núcleo do discurso e relegados como acessórios. Em contrapartida, as profecias são inteiramente relatadas, mas as ações dos homens tomam um lugar decisivo. O relato dos grandes feitos históricos dos juízes e a vitória do jovem Davi sobre Golias, por exemplo, recebem descrições relativamente detalhadas; a ascensão ao poder do jovem homem de cabelos ruivos e a unificação de seu reino ocupam inúmeras páginas. Embora Davi tenha sido um pecador inveterado, Deus e Graetz o perdoaram e fizeram desse rei audacioso um exemplo de fé judaica, "em razão da memória de seus grandes feitos", sempre realizados para o bem do povo. Há mesmo um capítulo inteiro dedicado ao reino de Salomão, porque era um reino "grande e poderoso, que podia rivalizar com os maiores reinos do mundo". O reino unificado era um momento culminante na história judaica; o número de seus habitantes, segundo Graetz, era de quatro milhões, e sua fragmentação anunciava o declínio. Decompondo-se por seus pecados, o reino de Israel chamou para si a destruição, e o mesmo aconteceria mais tarde com os últimos reis da Judeia.

A concepção do pecado religioso acompanha em filigrana a reconstituição do destino trágico dos "filhos de Israel". Mas a culpa recai mais ainda sobre as filhas de Israel: "É um fenômeno singular que as mulheres nascidas, ao que parece, para ser as sacerdotisas do pudor e da castidade, tenham mostrado, na Antiguidade, um gosto especial pelo culto libertino de Baal e de Astarte".[22] Mas, felizmente, os antigos "filhos de Israel" tinham igualmente profetas que continuaram com todas as suas forças a guiar o povo em direção a uma moral sublime e elevada, *ethos* excepcional que nenhum outro povo conheceu.

À medida que havia permanecido fiel ao núcleo central do relato e cheio de reverência pelo Antigo Testamento, Graetz apresentou, quando confrontado a contradições no leque das ideologias bíblicas, diferentes abordagens, porém nem sempre tentando vinculá-las. Ele conta, por exemplo, a história de Rute, a moabita, a avó não judia do rei Davi, paralelamente ao relato dos atos separatistas de Esdras no retorno a Sião. Com grande talento, reconstitui a oposição moral e política entre as duas histórias e, por um instante, parece conseguir deliberar, sem no entanto decidir. Graetz compreendeu bem o significado conceitual da abolição do casamento misto e da expulsão das mulheres não judias e de seus filhos, e escreveu:

> Aos olhos de Ezra [Esdras], era um pecado horrível; segundo ele, a raça israelita era uma raça santa, para quem toda mistura com estrangeiros, mesmo que tivessem renunciado à idolatria, imprimia uma mácula.

> […] Foi um grave e decisivo instante para o futuro da nação.[23]

O historiador não deixa de acrescentar que esse procedimento provocou pela primeira vez um sentimento de ódio contra os judeus. É sem dúvida por isso que ele acentua a história de Rute, sobre qual está totalmente consciente de constituir um desafio universal contra a concepção da "semente sagrada" dos homens que pretendem retornar a Sião. Mas finalmente ele concede total apoio à invenção do judaísmo exclusivo e à delimitação de suas fronteiras rígidas tais como foram fixadas pelos precursores Esdras e Neemias.

Desde suas primeiras obras, Graetz havia sido guiado, embora inicialmente com menos força, por uma concepção romântica dobrada por um substrato etnorreligioso. De maneira geral, era um historiador das ideias; logo, seu primeiro relato da história dos judeus no mundo, contado nos seus primeiros volumes, representava essencialmente uma reconstituição das suas expressões literárias, em particular morais e religiosas. No entanto, o fortalecimento relativo dos modos de definição nacional alemã, tendo como base a origem e a raça, em especial nos anos de formação após o fracasso nacional-democrático da Primavera dos Povos, em 1848, havia exaltado as sensibilidades no seio de um pequeno grupo de intelectuais vindos do meio judeu. Por suas dúvidas e certa hesitação que os caracterizavam, Graetz se juntou a eles. O principal desses intelectuais, por sua notável inteligência, era precisamente Moses Hess, homem de esquerda com ideias audaciosas e antigo amigo de Karl Marx, que publicou, em 1862, *Roma e Jerusalém*.[24] Essa obra constitui um manifesto nacionalista característico, sem dúvida o primeiro do gênero pela laicidade de seu conteúdo. À medida que Hess teve uma importância decisiva na formação da concepção da história judaica de Graetz, convém examinar rapidamente as relações entre os dois pensadores.

Raça e nação

Logo na introdução de *Roma e Jerusalém*, Hess citava Graetz com entusiasmo. No quinto volume do livro deste, ele havia tomado conhecimento de que, mesmo depois da conclusão do Talmude, a história judaica "conserva um caráter nacional; ela não se reduz absolutamente à história de uma religião ou à história de uma confissão".25 Essa importante revelação de alcance revolucionário respondia às severas hesitações do militante cansado, cujo contato diário com o antijudaísmo político e filosófico na Alemanha havia levado à descoberta do significado da "essência nacional". Ao longo de todo o ensaio, ele não escondia seu desgosto com os alemães e os criticava com violência. Preferia os franceses e mais ainda os "judeus autênticos".

Hess se exilou na França, e o fracasso da revolução na Europa o levou, segundo seu próprio testemunho, a abandonar temporariamente a política para se dedicar às ciências naturais. No campo no qual as análises pseudocientíficas proliferavam, descobriu um conjunto de teorias racistas que passaram a se multiplicar no início dos anos 1850.

Em 1850, o escocês Robert Knox publicou seu *The Races of Men* [As raças dos homens]. Dois anos mais tarde, foi impresso nos Estados Unidos o ensaio de James W. Redfield, *Comparative Physiognomy, or, Resemblances between Men and Animals* [Fisionomia comparativa ou semelhanças entre os homens e os animais]; em 1853, surgiu a obra do alemão Carl Gustav Carus *Symbolik der menschlichen Gestalt* [Simbolismo da forma humana]; e, no mesmo ano, foi também publicado o primeiro volume do *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas] de Joseph Arthur de Gobineau.26 Em seguida a essas obras, surgiram outros livros "científicos", e autores entre os mais importantes da segunda metade do século XIX começaram a patinhar com euforia no gigantesco pântano das ideias preconcebidas racistas e orientalistas. A moda se propagou e conquistou simpatias tanto no âmbito da esquerda política quanto no das personalidades universitárias. As ideias preconcebidas sobre os judeus, os africanos ou os povos do Oriente, sobre as quais, ainda hoje, pode-se perguntar como conseguiram se tornar normativas em tão pouco tempo, se propagaram nas obras, de Karl Marx a Ernest Renan.

Para apreender a fonte da popularidade que beneficiou a teoria da raça nos grandes centros da cultura ocidental, é preciso inicialmente analisar o sentimento de arrogância europeia, consequência do rápido desenvolvimento industrial e tecnológico que a Europa Ocidental e Central conheceu, e compreender o processo pelo qual esse sentimento contribuiu para a percepção de uma superioridade biológica e moral. É preciso acrescentar a esse fenômeno a maneira como as novas hipóteses científicas sobre o desenvolvimento humano contribuíram para a formação das fantasias

analógicas entre os âmbitos das ciências naturais, de um lado, e da história e do social do homem, de outro. Essa "doutrina" se transformou em quase evidência, e poucos foram aqueles que julgaram necessário colocá-la em dúvida ou discuti-la, pelo menos até os anos 1880.

Hess devorou essa nova literatura com paixão, e sua extrema sensibilidade ao clima ideológico, que o havia tornado no passado talvez o primeiro comunista da Alemanha, o levava a considerar primordial "uma questão muito mais profunda que as questões de nacionalidades e de liberdade que agitam hoje o mundo, a questão racial, tão velha quanto o mundo e que nenhuma formulação filantrópica pode afastar".27 Toda a história não é apenas um longo relato de guerras de raças e de combates de classes, mas os confrontos raciais são essenciais, enquanto a luta de classe social é secundária. Enquanto as guerras de sangue não cessarem, os judeus, pelo menos os da Europa Central, deverão retornar a suas raízes, ou seja, imigrar em direção à Terra Santa.

Segundo Hess, a fonte do conflito entre os judeus e os não judeus reside no fato de os primeiros constituírem, desde sempre, um grupo hereditário diferente. As origens dessa raça antiga e persistente ao longo dos séculos se encontram no Egito. Já era possível discernir, entre os construtores dos palácios que surgiam nas pinturas murais dos túmulos de faraós, indivíduos com tipo físico idêntico ao dos judeus modernos. "A raça judaica é uma raça pura que reproduziu o conjunto de suas características, apesar das diferentes influências climáticas. O tipo judeu permaneceu o mesmo através dos séculos." E Hess continua, com um pessimismo amargo e doloroso: "De nada serve aos judeus e às judias negar sua origem fazendo-se batizar e se misturando às massas dos povos indo-germânicos e mongóis. Os tipos judeus são indeléveis".28

O que permitiu a preservação milagrosa e prolongada dessa nação? Hess repetia ao longo de seu ensaio que foram inicialmente sua religião e sua fé. Eis o porquê de ele desdenhar o judaísmo reformado, tanto quanto desprezava os partidários da emancipação civil. A religião judaica era uma tradição nacional que havia levado ao fracasso a assimilação do povo judeu. Mas esta era essencialmente impossível. Não nos enganemos: a religião, apesar de sua importância, não era a única responsável pela persistência da identidade judaica.

> Sendo assim não é o dogma, mas a raça, que organiza a vida. Da mesma forma, não é o dogma que inspirou a vida dos patriarcas bíblicos, fonte da religião judaica. Ao contrário, é a vida de nossos patriarcas que é o fundamento da religião bíblica; essa religião foi sempre e exclusivamente um culto da história; vindo da tradição familiar, tomou uma dimensão nacional.29

Essa concepção de base de uma religião que abrangia uma história nacional já se encontrava, em grande parte e em filigrana, na introdução do primeiro volume (em data) da *Geschichte der Juden* de Graetz, mencionado acima. Se em Graetz a concepção

da história tivera até então uma tendência à dualidade entre o espírito e a matéria, o "materialismo" da raça de Hess contribuiu em certa medida para deslocar uma direção essencialista e nacionalista ainda mais rígida. Desde 1860, em seu quinto volume, do qual Hess faz elogio em *Roma e Jerusalém*, Graetz julga que a história judaica antes do "exílio", e mesmo a que segue, era composta de dois elementos de base: a "tribo judaica", que parecia imortal, formava o corpo; a lei judaica, que parecia não menos eterna, era a alma. No entanto, a partir do final daquela década, o corpo ocupou, segundo Graetz, um lugar mais importante na definição dos judeus, mesmo que a Providência continuasse a acompanhá-los em todos os seus movimentos ao longo dos caminhos da história.

Graetz leu o manuscrito de *Roma e Jerusalém* antes de conhecer o autor. Daí em diante nasceu uma amizade profunda, assim como uma longa correspondência que continuou até a morte de Hess em 1875. Os dois escritores planejaram até explorar a antiga terra de seus ancestrais, projeto que não se realizou, pois o historiador acabou finalmente indo só. Um ano depois da publicação do ensaio de Hess, Graetz publicou um apaixonante memorial com o título de "A nova juventude da raça judaica".[30] A obra constitui, em ampla medida, um diálogo in absentia com Hess. Mostra ao mesmo tempo a perplexidade e as hesitações de seu autor diante do avanço ideológico do qual Hess foi um dos catalisadores, mas igualmente uma aceitação parcial deste. "A nova juventude da raça judaica" pode não somente nos informar sobre a gênese da invenção do povo judeu em Graetz, mas sobre a consciência aguda da questão da nacionalidade, que muito tumultuava os meios da *intelligentsia* europeia.

O que pode dar a um grupo humano o direito de constituir uma nação?, pergunta-se Graetz. Não é, responde ele, a origem racial, pois se veem às vezes diversos tipos de raça se fundir para formar um único povo. A língua não constitui mais forçosamente o denominador comum, vejam a Suíça. Mesmo um território único não é razão suficiente para formar uma nação. As lembranças históricas unem um povo? Conseguindo mostrar um entendimento histórico agudo, admirável para seu tempo, Graetz responde: até a época moderna, os povos não participaram da história política e sempre permaneceram os espectadores indiferentes dos grandes feitos dos dirigentes e dos nobres. É a alta cultura que está na base da existência nacional? Não, na medida em que é nova e ainda não penetrou o povo em seu conjunto. O mistério envolve a existência das nações, e é difícil encontrar uma explicação única.

Segundo Graetz, não se pode negar a existência de povos mortais que desapareceram da história e de outros que são imortais. Nada permanece da raça helênica nem da raça latina, pois estas se fundiram a outras entidades humanas. A raça judaica, ela sim, conseguiu perdurar e sobreviver e está a ponto de avivar o fogo de sua juventude bíblica milagrosa. Sua "ressurreição" depois do exílio para a Babilônia e o retorno a Sião são o sinal de que possui o potencial latente de um novo

renascimento. O povo é então um corpo orgânico dotado de propriedades extraordinárias que permitem seu renascimento, e por isso se distingue de um organismo biológico normal. A existência da raça judaica era excepcional desde o início, e consequentemente sua história também é milagrosa. É de fato um "povo-messias" que, chegado o dia, salvará a humanidade inteira. Para Graetz, a teleologia da nação eleita permanece mais moral que política e carrega em si os restos empoeirados da fé tradicional em decomposição.

Partidário da ideia nacional como todos os historiadores do século XIX, Graetz pensava que a história de sua "nação" era exaltante e não se comparava a nenhuma outra. Pode-se encontrar o eco dessa tese, pouco original, é preciso admitir, nas primeiras partes de *Geschichte der Juden*, redigidas na segunda metade dos anos 1860 e no início dos anos 1870. O aspecto nacionalista surge particularmente no volume dedicado à história judaica da época moderna (até a revolução de 1848) e mais ainda, como já mencionado, na passagem sobre a reconstituição genealógico-bíblica da origem dos judeus, característica dos dois volumes que concluem a obra. Seu tom arrogante e pretensioso provocou a ira de outro historiador.

Um debate de historiadores

Heinrich von Treitschke já era, nos 1870, um historiador célebre e respeitado, titular de uma cátedra na universidade de Berlim. Seu famoso livro *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* [História da Alemanha no século XIX] começou a aparecer em 1879. No mesmo ano, também publicou em *Preußische Jahrbücher* [Anais Prussianos], renomado periódico de cuja redação participava, um importante artigo intitulado “Ein Wort über unser Judentum” [Uma palavra sobre o judaísmo]. Esse curto ensaio constituía uma legitimação universitária, provavelmente a primeira, das reticências cultivadas em relação à identidade judaica.

A principal angústia desse respeitável historiador se relacionava inicialmente ao problema demográfico. As ondas de imigração provenientes do Leste Europeu haviam aumentado na Alemanha, fato considerado uma ameaça para a própria existência da nação alemã. Esses imigrantes em nada se pareciam, segundo ele, com os judeus de origem sefardita. Estes haviam vivido em uma atmosfera de tolerância e consequentemente haviam perfeitamente se integrado aos seus anfitriões da Europa Ocidental. Em contrapartida, os judeo-poloneses haviam sofrido sob o jugo da cristandade, que os deformou e fez deles verdadeiros estrangeiros em relação à alta cultura alemã, que corria o risco de se transformar, por sua intervenção, em cultura híbrida judaico-alemã. Esses judeus deveriam ter redobrado esforços para se assimilar à nação alemã, que ainda lhes era inacessível. Mas não era assim, e esse fenômeno desejável pertencia ao futuro, pois à sua frente se encontravam intelectuais que pregavam o separatismo e entre os quais o principal era o insolente Heinrich Graetz. Treitschke havia lido o livro do historiador judeu, ou pelo menos seus últimos volumes, e fervia de ódio:

> Leiam, por favor, *Geschichte der Juden*, de Graetz; que furor fanático contra o “inimigo hereditário”, o cristianismo, que ódio mortal precisamente contra os maiores e os mais puros representantes da identidade alemã, de Lutero a Goethe e a Fichte! Que impulso de autoestima superficial e ofensiva! […] E esse ódio rígido pelos góis alemães não é em nenhum caso o estado de espírito de um fanático isolado […].31

Graetz não se intimidou com o grande prestígio de Treitschke. Em uma resposta circunstanciada, rejeitou com firmeza a crítica antijudaica, mas não deixou de terminar seu artigo com uma provocadora citação do britânico Benjamin Disraeli:

> Vocês não podem destruir uma raça pura do tipo caucasiano [a raça branca]. É um fato psicológico, uma lei natural, que abrangeu os reis do Egito e da Assíria, os imperadores romanos e os inquisidores cristãos. Nenhum sistema de repressão, nenhuma tortura física poderão fazer com que uma raça mais elevada seja absorvida ou destruída por uma que lhe é inferior.32

Diante dessa “obstinação” nacionalista, Treitschke elevou a voz e mostrou ainda mais suas armas historiográficas: “A assimilação total do judaísmo aos povos do Ocidente nunca será possível, será possível apenas amenizar seu antagonismo, pois a própria essência dessa oposição tem raízes em uma história muito longa”. Tanto mais que Treitschke havia identificado em Graetz uma tendência em definir o judaísmo como uma nação no próprio seio da nação alemã, atitude à qual todo alemão “autêntico” deveria se opor totalmente. Ele continuou acusando Graetz de orgulho nacionalista judeu e, durante muito tempo, colocou em dúvida o fato de este se considerar alemão. Conclusão:

> Não, o senhor Graetz é um estrangeiro no “país de seu nascimento casual”, um oriental que não compreende nosso povo nem quer compreendê-lo; entre ele e nós não há nenhum interesse comum, a não ser ele possuir nossa nacionalidade e usar nossa língua, e isso unicamente para nos insultar e nos maldizer.

E o historiador prusso-alemão ainda acrescentou:

> Mas se essa arrogância não se exibe em praça pública, se o judaísmo exige mesmo um reconhecimento nacional, então desaba o fundamento legal sobre o qual se funda a emancipação. Há apenas um meio para realizar tais desejos: a emigração, a criação de um Estado judeu, em algum lugar, fora de nosso país, que verá em seguida se terá o reconhecimento de outras nações. Não há lugar na terra alemã para um duplo nacionalismo. Os judeus, até recentemente, não tiveram nenhuma participação no trabalho milenar de construção dos Estados alemães.[33]

O ódio de Treitschke contra os judeus “de origem do leste” só aumentaria a seguir. Entretanto, sua concepção constituiu uma espécie de oposição intermediária entre uma aceitação cívica da nação e um nacionalismo racial característico. Contrariamente aos antissemitas mais vulgares, como Wilhelm Marr ou Adolf Stoecker, ele não rejeitava completamente a possibilidade da “adesão” dos judeus à nação alemã. Mas a acentuação de um contraste histórico de longa duração entre “povo judeu” e “povo alemão” revelava sua tendência essencialista, que via na judeidade e no germanismo identidades opostas e inconciliáveis. O nacionalismo de Treitschke estava mergulhado em uma visão etnoessencialista. Para ele, um judeu permanecia judeu mesmo que sua cultura e sua língua fossem inteiramente alemãs. Por isso, é preciso concordar, suas posições não eram tão diferentes das que Graetz expunha nos últimos capítulos de seu livro.

Embora Graetz fosse um pensador da nação que ainda não havia atingido a “maturidade”, toda a sua obra estava impregnada de uma aspiração abstrata e ainda um pouco vaga para a soberania estatal. Mesmo que tenha sido um dos primeiros a contribuir para a construção da nova relação laica dos judeus com sua “antiga pátria”, ele, contrariamente a seu inimigo Treitschke e a seu amigo Hess, sempre hesitou e

permaneceu em dúvida quanto à questão da emigração em direção ao território dessa pátria. Apesar de sua grande proximidade com Hess e de sua breve e emocionante visita ao “país de seus ancestrais”, ele não era verdadeiramente sionista e, consequentemente, em sua segunda resposta ao ataque de Treitschke, recuou e negou inocentemente alguma vez ter identificado o judaísmo a uma nacionalidade. Graetz, por necessidade de causa, e sem dúvida à luz das vivas reações da maior parte dos intelectuais judeo-alemães, se considerou novamente, por um tempo, totalmente alemão, que exigia em tudo e por tudo a igualdade dos direitos. E se Treitschke havia difamado a origem não alemã de Graetz, o autor de *Geschichte der Juden* devolveu o troco ao historiador berlinense: Treitschke não era um nome eslavo?

O conflito entre os dois historiadores etnocentristas constituiu uma etapa importante no processo de cristalização da consciência nacional alemã. Tanto para Graetz quanto para Treitschke, a nação tem inicialmente uma origem “étnica”, fruto de uma longa história ancestral linear, e encontram-se as provas de sua existência na mitologia germânica ou na Bíblia. A nação é de fato um “povo-raça” que vem de longe e cujo peso fixa e determina no presente as fronteiras das identidades coletivas. Pode-se então afirmar que os dois historiadores estavam impregnados de uma caracterizada concepção *volkiste* da nação, e que daí decorria sua dúvida quanto à possibilidade de uma simbiose entre os alemães de origem judaica e os alemães de origem cristã. Nenhum dos dois pensava que seria verdadeiramente útil tentar fortalecer relações recíprocas desse tipo. Em seu imaginário nacional, nunca houve cerimônia de casamento entre “judeus” e “alemães”, e nenhum ato de divórcio foi então pronunciado entre eles.

Lembremos que um bom número de intelectuais alemães de origem não judaica não compartilhava essa abordagem. Como já assinalamos no primeiro capítulo, seria um erro pensar que todos os partidários da nação alemã eram *volkistes*. Muitos não eram certamente antissemitas. Inúmeros liberais, como a maior parte dos sociais-democratas, mantinham-se fiéis à concepção de uma identidade republicana global de que os judeo-alemães formavam uma parte integrante. Da mesma forma, a *intelligentsia* judaica, que havia ficado, evidentemente, assustada com o ódio de Treitschke, se distanciou nitidamente da abordagem etnonacionalista de Graetz. De Moritz Lazarus, professor de filosofia na universidade de Berlim, a Hermann Cohen, antigo aluno de Graetz, que se tornou célebre filósofo neokantiano na universidade de Marburg, a crítica às ideias de Graetz foi geral. Todos concordavam com o fato de não poderem existir duas nações no âmbito de um só Estado, mas ao mesmo tempo insistiam na necessidade de uma diversidade no seio do nacionalismo unificador. O próprio germanismo era o resultado histórico da fusão de elementos culturais diferentes e, graças à grande flexibilidade, era capaz, afirmavam eles, de continuar a absorvê-los. Os judeus, como o resto dos súditos do império, protestantes e católicos,

eram alemães antes de serem judeus. Parte dos intelectuais de origem judaica aceitava, certamente, a ideia da "origem racial" diferente, mas para todos, ou quase todos, o projeto de futuro nacional e cultural era determinante, e esse projeto era alemão.

Essa polêmica de "alto nível" entre historiadores estava envolta por uma atmosfera impregnada de "baixo" antissemitismo, que se propagava naquela época nas diversas camadas da população. A onda das crises econômicas dos anos 1870, embora não tenha refreado o movimento acelerado da industrialização, criou, contudo, em paralelo, um sentimento de insegurança econômica imediatamente traduzida por insegurança identitária, fenômeno histórico bem conhecido no século XX. À sombra da crise, a vitória decisiva de 1870 e a unificação do Reich "por cima" perderam em alguns anos sua auréola de glória unificadora, e os culpados identificados foram como sempre os "outros", ou seja, as minorias religiosas e "raciais". O progresso da democracia de massa acelerou igualmente a escalada do antissemitismo político, instrumento eficaz do recrutamento das multidões na época moderna. Nas ruas, nos jornais e nos corredores do poder imperial, uma propaganda destruidora foi levada contra os "orientais" vindos do leste que "afirmavam ser alemães". Apelos explícitos para a abolição da emancipação se fizeram ouvir em praça pública. Foi nessa atmosfera sufocante que surgiu em 1880 uma petição assinada por 75 intelectuais e personalidades dos círculos liberais não judeus, tentando frear essa nova onda de antissemitismo. Theodor Mommsen encontrava-se entre os mais marcantes e prestigiosos signatários.

Esse grande especialista da Roma antiga não se contentou de apor corajosamente sua assinatura, mas decidiu igualmente se envolver mais de perto no debate sobre a "questão judaica". Ele havia perfeitamente compreendido que não era apenas o estatuto dos judeus que estava em causa, mas também a elaboração e o próprio caráter da nação alemã. Vários meses depois do surgimento da petição, publicou um apaixonante ensaio com o título *Auch ein Wort über unser Judentum* [Outra palavra sobre nosso judaísmo].34 Tratava-se, certamente, de uma reação direta à tomada de posição de seu colega Treitschke. A polêmica histórica apresentava, desde então, três polos.

Não nos enganemos. Mommsen era um historiador e um cidadão de acentuada consciência nacional. Ele tomou partido em favor da unificação alemã e sustentou inclusive a anexação da AlsáciaLorena pela força. Mas estava inquieto com o processo de etnicidade que atravessou o nacionalismo alemão nos anos 1870, o que o fez escrever com ironia:

> Deveremos logo chegar a uma situação em que será considerado cidadão de plenos direitos apenas aquele cujas origens o tornarão descendente de um dos três filhos de Mannus [ídolo da mitologia alemã]; em segundo lugar, aquele que crê na revelação do Novo Testamento exclusivamente segundo a interpretação do sacerdote; em terceiro lugar, aquele que se considera especialista da aragem e das semeaduras.35

Quem tenta construir uma nação moderna à luz das proposições de Tácito sobre as tribos da antiga Alemanha deveria eliminar não apenas os judeo-alemães, mas também grande número de outros habitantes do Reich. O autor de *Römische Geschichte* [História romana], que foi na juventude um republicano revolucionário, conservou durante toda a sua vida uma concepção nacional cívica. Como todos os historiadores do século XIX, Mommsen supunha com ingenuidade que nacionalismo e nações existiam desde a Antiguidade. No entanto, enquanto para Treitschke a fonte histórica da nação alemã devia ser procurada nos reinos teutônicos, e para Graetz a da nação judaica nos reinos de Davi e Salomão, o modelo histórico de referência de Mommsen eram a Roma de Julio César e sua concepção flexível e aberta da vida civil. Seu imaginário nacional estava construído no duplo fundamento de seu passado político e de seu trabalho historiográfico. Ele detestava as marcas de separatismo inerentes à definição das identidades a partir do passado antigo, assim como odiava o racismo moderno característico da vida política do mundo no qual vivia. Ele havia conhecido a história antiga dos habitantes da Judeia pelo prisma do imperialismo romano, apesar de a leitura da primeira página do apaixonante capítulo de seu livro *Römische Geschichte*, "O país da Judeia e os judeus" dar a impressão de que havia também lido Jost com perfeição. Mommsen não acreditava que os habitantes da Judeia fossem forçosamente os herdeiros espirituais dos antigos hebreus, assim como não pensava que a maioria dos judeus do império romano fosse descendente biológico direto dos habitantes da Judeia.36

Essa abordagem histórica antiessencialista das nações se refletia na posição que havia adotado em relação à polêmica Graetz-Treitschke. Aos olhos de Mommsen, os judeus não eram um povo-raça estrangeiro, mas uma tribo ou comunidade que constituíam uma parte inteira da nova Alemanha. Não eram, para ele, fundamentalmente diferentes dos habitantes do Schleswig-Holstein, local de seu nascimento, ou daqueles de Hannover ou Essen. A nação moderna era o resultado da mistura de elementos culturais variados provenientes de diferentes origens. No entanto, os judeus deveriam se esforçar para se integrar a seu ambiente e renunciar, na medida de suas possibilidades, a uma parte não desprezível de sua especificidade distintiva. Mas eles deviam fazê-lo exatamente na mesma medida que todas as outras comunidades da Alemanha, provavelmente renunciando também às bases de sua cultura local pré-moderna. Os judeus haviam entrado na nação alemã por uma porta diferente daquela das outras tribos alemãs, mas haviam assim adquirido uma vantagem particular:

> Sem dúvida alguma, os judeus, que constituíram no antigo império romano um elemento de destruição nacional, servirão da mesma forma como elemento desagregador do tribalismo alemão. É preciso então

> alegrar-se de que, na nação alemã, onde as tribos se misturaram mais do que em outros lugares, os judeus tomem uma posição da qual só se pode ter inveja. Não considero de modo alguma catástrofe o fato de agirem com eficácia nessa direção há muitas gerações, e de maneira geral creio que Deus, bem mais que o senhor Stoecker [o antissemita], tenha compreendido por que era preciso uma porcentagem específica de judeus para fabricar o aço alemão.37

Segundo suas proposições, é claro que Mommsen considerava os judeus, em razão de seu papel de "desagregadores" do provincianismo pré-nacional, não simples alemães, mas os felizes precursores do novo germanismo. Os judeus eram antes urbanos e burgueses, sua parte no seio dos bairros instruídos era grande, e sua contribuição para a difusão do alto-alemão, que se tornou a língua nacional, era considerável.

Como se sabe, a posição de Mommsen e dos outros liberais alemães foi desafiada em seguida. Não apenas seu modelo de nação civil foi depreciado durante a primeira metade do século XX, mas, cúmulo da ironia, em 1933, durante a reunião da convenção do partido nacional-socialista, Joseph Goebbels, homem político instruído, elogiou o "elemento desagregador" do grande Mommsen como exemplo de posição antijudaica marcante, lembrando, do seu ponto de vista, a concepção do judeu em Richard Wagner.38

Treitschke e Graetz não reagiram publicamente à intervenção de Mommsen. No entanto, é certo que nenhum dos dois estava satisfeito com essa terceira posição que "desagregava" um discurso étnico-social tão "natural e lógico". Toda a obra de Graetz foi dirigida contra a historiografia da qual Jost, no início do século XIX, e Mommsen, na sua segunda metade, foram os principais embaixadores. Essa concepção do passado lhe parecia antijudaica porque se recusava obstinadamente a reconhecer a continuidade e o caráter eterno da tribo-raça judaica, à imagem, em grande medida, do *Volk* alemão.

Um olhar protonacional da perspectiva do "Oriente"

Nos últimos anos de vida, Graetz dedicou a maior parte de seu tempo, além de seu trabalho de historiografia, a pesquisas sobre a Bíblia, que então se tornara o livro do renascimento nacional judeu. A princípio, ele aceitou a crítica filosófica e se permitiu levantar várias hipóteses sobre a data da redação de alguns dos livros santos. No entanto, continuou até a morte a defender de todo coração a validade histórica do Livro dos Livros. Ele estimava em particular a confiabilidade do Pentateuco. Rejeitava com vigor as inúmeras tentativas para subdividir sua redação em períodos diferentes. A hipótese de Espinosa, por exemplo, segundo a qual a Bíblia ou parte de seus componentes teriam sido escritas por Esdras era para Graetz de uma estupidez total.39 Para ele, o Pentateuco havia sido redigido pouco depois dos acontecimentos que descrevia, e todos os episódios históricos que relatava eram verídicos. Graetz via uma prova notável da validade de sua tese no fato de os textos dos profetas tardios reproduzirem exatamente os relatos da Torá "escritos" séculos antes. A ideia de que esses livros pudessem ter sido redigidos justamente naquela época mais tardia não lhe havia chegado à mente.

Em 1882, o célebre erudito bíblico Julius Wellhausen publicou *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegômenos à história de Israel], que se tornou a obra de referência sobre a interpretação da Bíblia à sua época.40 Wellhausen resumia e estudava em uma síntese complexa e original quase um século de críticas recolocando em questão a data da escrita das diversas partes da obra antiga. Por meio de uma brilhante análise filológica, ele começou a pôr em dúvida alguns relatos bíblicos e levantou a hipótese de que passagens centrais do Antigo Testamento haviam sido redigidas muito tempo depois dos acontecimentos que descreviam. Segundo ele, a criação da religião judaica resultava de um processo progressivo, e cada "camada" do Pentateuco correspondia a períodos de escrita diferentes. Graetz enterrou com toda a força as garras de sua crítica naquela obra "antijudaica" (e, como veremos mais adiante, quase todos os historiadores protossionistas e sionistas seguiriam seus passos). Ele se irritou particularmente com a ideia expressa por Wellhausen de que a parte determinante do Antigo Testamento (que é chamado o Codex dos sacerdotes) teria sido escrita apenas no período mais recente do retorno a Sião. Isso significava que a reconstituição da antiga história dos judeus não era o fato cultural de um povo esplêndido e poderoso, mas o de uma seita restrita e, segundo sua expressão, "anêmica" em seu retorno à Babilônia. Assim, abria-se a primeira brecha permitindo questionar a confiabilidade dos relatos heroicos do início da nação judaica. Wellhausen se tornou então aos olhos do historiador judeu um pesquisador iletrado e ignorante, essencialmente motivado por seu profundo horror pelos judeus ("ele derrama seu ódio ao nariz judeu sobre

Abraão, Moisés e Esdras"). Ernest Renan, o autor da *Histoire du peuple d'Israël*, também não foi poupado pelos ataques da crítica de Graetz, que viu nele um ignorante que detestava os judeus não menos que seu colega alemão. De maneira geral, na perspectiva de Graetz, um intelectual não judeu não podia realmente compreender o significado articular da história do judaísmo.

Após a morte de Graetz em 1891, Simon Doubnov, autodidata nascido na Bielorrússia e que havia feito seus estudos elementares em uma *heder* [escola rabínica], publicou um artigo comovente em memória do historiador. O jovem Doubnov se encarregou de realizar ele próprio a tradução para o russo dos capítulos bíblicos da última obra de Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden* [História popular dos judeus].41 O volume surgiu, mas foi proibido e destruído pela censura russa, pois a Igreja ortodoxa considerou a adaptação nacional da Bíblia de Graetz um ataque mortal à "história santa". Esse trabalho de tradução assim como uma leitura entusiasta do primeiro volume da *Histoire du peuple d'Israël* de Ernest Renan42 tiveram um lugar determinante na decisão de Doubnov em se preocupar com os judeus e redigir sua história desde sua "fuga para o deserto" até os tempos modernos.

Não é por acaso que o herdeiro de Graetz tenha sido membro da comunidade iídiche do Leste Europeu e não um historiador diplomado dos grandes centros de estudos de Berlim ou de Paris. No império russo, nesse ponto diferente da monarquia alemã, vivia uma importante população judaica, cuja língua era diferente daquela de seus vizinhos e na qual prosperava uma cultura laica específica por conta do declínio da religião que anteriormente a havia unido. Esse processo de modernização particular era inexistente nas populações judaicas da Europa Central e Ocidental. Após a ascensão do nacionalismo nas populações russas, ucranianas e polonesas, que se acrescentou à segregação antijudaica tradicional no reino do czar, a situação da crescente comunidade iídiche se degradou, e uma parte de seus membros precisou emigrar para o oeste. Entre os que ficaram, começou a despontar um sentimento nacional, em particular depois da onda de *pogroms* do início dos anos 1880, que não se encontrava em nenhuma das outras comunidades judaicas do mundo à mesma época. Entre os inúmeros partidários da autonomia e alguns dos adeptos do retorno a Sião surgiram vários intelectuais e movimentos pré-nacionalistas e nacionalistas em busca de uma expressão coletiva independente diante do muro da segregação, da rejeição e da indiferença erguida contra eles pela maioria de seus vizinhos.

Não é de espantar que, nesse contexto, o livro de Graetz tenha se tornado popular e tenha contribuído indiretamente para o surgimento da obra de Doubnov. O que pode parecer estranho é o fato de este ter sido "autonomista" no plano político e ainda não adepto da criação de um Estado nacional. Assim como Graetz, Doubnov dedicou toda a sua vida à realização de uma obra historiográfica que estabelecesse a continuidade da existência judaica na história. Doubnov pode ser considerado, assim como seu

predecessor, um historiador protonacional, não sionista. Ele não pensava ser possível nem desejável fazer com que uma massa de população, que criaria seu próprio Estado, emigrasse, e se pronunciava então em favor da criação de um espaço autônomo para esse povo judeu "excepcional", no lugar onde se encontrava. No entanto, Doubnov se afastava da maioria dos partidários da autonomia, que não se viam como pertencentes a uma raça estrangeira na Europa e delimitavam as fronteiras de sua identidade seguindo as normas e as práticas de uma cultura mãe iídiche, então cheia de vida. Sua sensibilidade pré-nacional fazia supor que era preciso voltar-se para o passado a fim de extrair a lembrança que fortaleceria a estabilidade de uma identidade coletiva que, segundo ele, havia se tornado problemática e frágil.

A teoria nacional de Doubnov se constituía de uma espécie de simbiose entre a teoria do francês Renan e as de Fichte e de Herder. De Renan, ele preservou os aspectos subjetivos de sua definição de nação (importância da vontade e da consciência na determinação das fronteiras da coletividade) e tomou de Herder e de Fichte seu romantismo étnico-espiritual transbordante. Aos seus olhos, a raça constituía apenas uma primeira etapa no devir da nação, levada mais tarde a se desenvolver lentamente para se transformar em uma unidade histórico-cultural única. Nem a raça, nem a língua, nem o território são fatores determinantes da representação da nação na história. As nações se caracterizam pelo fato de serem portadoras de uma extensa cultura espiritual, reproduzida e transmitida geração a geração.

No entanto, existiria uma supracultura laica comum a todas as comunidades do "povo-mundo" (conceito escolhido por Doubnov para designar o conjunto das comunidades judaicas)? O historiador judeo-russo sentiu dificuldades para responder a essa questão. Apesar de sua profunda laicidade e de sua crítica severa da fé, ele precisou então se pronunciar em favor da preservação da religião judaica como condição vital da existência da "cultura da nação" laica.43 A tendência pragmática, que mais tarde transformaria, na historiografia sionista, a fé religiosa em instrumento de definição da identidade nacional, encontrava em Doubnov seu primeiro historiador caracterizado.

Na medida em que Doubnov sentia certo desconforto por se apoiar na cultura religiosa para definir a nação moderna, ele seguiu o caminho do romantismo alemão à procura de uma "espiritualidade" sem fronteira nem definição, para além do tempo e do espaço, que ecoava e reverberava a partir de uma origem antiga e longínqua. Como súdito do grande império russo, que tinha dificuldade em se tornar um estado-nação, ele nunca compreendeu totalmente a função do Estado moderno na formação da cultura nacional. Podia então se definir como "autonomista" referindo-se explicitamente ao célebre essencialismo populista de Herder:

> É preciso compreender de uma vez por todas que o Estado é uma união social e legal *formal* cujo objetivo é proteger os interesses de seus membros, enquanto a nação é uma união *interna*, psíquica, existencial. O primeiro é por essência transformável, o segundo é imutável. [...] Isso não implica, contudo, que um povo, tendo perdido sua independência política por um infeliz conjunto de circunstâncias, deva igualmente perder seu pertencimento à nação.44

Para Doubnov não mais do que para Graetz, o estado-nação não representa um objetivo específico imediato na realização de uma identidade judaica laica estável. Esta possui existência própria, fora da política concreta, e é necessário, entretanto, saber como mantê-la e entretê-la. Uma leitura do mosaico das culturas judaicas da época moderna é capaz de enganar e provavelmente não pode dar uma resposta adaptada à definição dos judeus como "nação espiritual unida". Ocorre então que o meio mais seguro de preservar a essência imutável da nação seria o de desenvolver uma consciência, que só se obteria por meio de estudos históricos e pelo aprofundamento dos conhecimentos sobre sua origem única. Pode-se dizer que, para Doubnov, na ausência de uma soberania política, o historiador é, em grande medida, o suposto substituto do rabino como agente "autorizado" encarregado da preservação da memória e da identidade.

Como historiador, Doubnov foi muito menos inflamado que Graetz, pois ele se considerava, apesar de suas tendências românticas, um autêntico cientista. Estamos no final do século XIX, no alvorecer do século XX, e a ciência positivista ainda é "de bom-tom" nos meios intelectuais da Europa. De Graetz para Doubnov, deixamos de lado em grande medida, na aparência, o ensaio histórico como escrita de um romance em série, e penetramos na era da historiografia profissional. Graetz não tinha vínculo verdadeiro com a tradição de uma dada escrita histórica que havia se desenvolvido na Europa desde Leopold von Ranke, mas da qual se encontram sinais em Doubnov. Contrariamente a Graetz, que isola completamente a história dos judeus de seu ambiente, Doubnov tenta precisamente vinculá-la à história das populações entre as quais eles vivem. Distingue-se em seus livros um uso eficaz dos instrumentos metodológicos desenvolvidos ao longo do século XIX nos diversos domínios da historiografia; referências bibliográficas e cruzamento de fontes se tornam partes integrantes do processo de criação do relato histórico.

Assim, Doubnov iniciou sua *História do povo-mundo* — obra de longo alcance que começou a escrever no início do século XX e que foi publicada na sua versão final apenas nos anos 1920[45] — com um sobrevoo geral do Oriente Médio a partir das últimas descobertas arqueológicas de sua época, antes de passar ao relato da história dos antigos hebreus. As cartas de Amarna, os papiros de Elefantina, o código de Hamurabi e a estela do rei moabita Mesha estão presentes na reconstituição da história para nos convencer de que nos encontramos diante de um trabalho de pesquisa "científica", ou melhor, segundo Doubnov, "sociológica". Ele entendia com

isso que, no debate que instaurava sobre os judeus, estes não eram considerados a partir de suas ideias, ou seja, de sua religião, mas a partir de sua existência como "organismo nacional vivo",[46] formado pelo conjunto das comunidades judaicas autônomas. Para Doubnov, estas constituíam uma única nação com origem histórica única, porque os judeus formavam um "povo-mundo" e não um conjunto de comunidades religiosas dispersas, tal como pensavam Jost e seus colegas. "A configuração desse tipo nacional atingiu sua forma plena mais elaborada no período da primeira destruição política",[47] declara Doubnov. Tal seria o fio condutor de todo o seu ensaio.

O "organismo nacional" surge desde cedo na obra de Doubnov. Como racionalista laico, ele não podia evidentemente aceitar o livro do Gênesis como testemunho histórico na sua totalidade e ao pé da letra, e sabia muito bem que ele havia sido escrito muito tempo depois dos acontecimentos relatados. Propunha então extrair do texto o conteúdo que parecia mais próximo da realidade e considerar os relatos antigos metáforas reveladoras da verdade que ocorrera de maneira simbólica. A história de Abraão, o Hebreu, por exemplo, marcava a cisão histórica entre os hebreus e os filhos nômades de Sem, enquanto a história de Isaac e Jacó simbolizava a separação do "povo de Israel" de outros povos hebraicos. Os personagens bíblicos eram apresentados como protótipos coletivos, assim como os fatos relatados e, mesmo não fossem exatos, eles refletiam processos reais mais amplos.

Doubnov desenvolveu assim uma estratégia narrativa que seria adotada pelos historiadores sionistas que o seguiriam, tendendo a mostrar que o núcleo histórico bíblico é confiável, embora seja repleto de relatos imaginários. Por quê? Porque a lenda, adornada pela tradição popular, foi acrescentada ao texto de origem nas suas adaptações literárias posteriores. A viva "memória do povo" foi assim conservada e novamente trabalhada, testemunha de um longo encadeamento histórico natural. Essa "memória do povo" constitui um autêntico e inquestionável testemunho de processos concretos vividos pela nação, testemunho que não pode ser colocado em dúvida. Mas quando, então, concretamente, a Bíblia foi escrita? "Segundo a hipótese mais provável, os episódios mais antigos foram redigidos na época de Davi e Salomão, e sua adaptação literária realizada ao término das duas realezas, por volta do século VIII [...]".[48] As contradições no texto bíblico provêm do fato de algumas de suas partes terem sido redigidas pelos judaenses, e outras, pela tribo de Efraim. O procedimento filológico-científico de Julius Wellhausen e dos outros críticos bíblicos é, então, bem justificado, e é verdade que alguns dos livros da Bíblia foram escritos em períodos mais recentes, mas, em seu extremismo, esses historiadores se demoram em detalhes insignificantes e, sobretudo, chegam a conclusões exageradas. Sua hipótese de base, em particular, é inaceitável, pois ela

> proíbe falar de uma antiga cultura israelita antes do período dos Reis [...]. A fonte das origens orientais globais do judaísmo é a Babilônia antiga do período de Hamurabi e de seus sucessores, cujo reino se estendia até Canaã, e não a nova Babilônia de Nabucodonosor e dos reis da Pérsia que o seguiram, que reinavam também na Judeia. Não se pode ignorar a influência do ambiente cultural das tribos de Israel no segundo milênio a.C., como o fazem a escola de Wellhausen e os adeptos da abordagem extremista, que veem em Esdras o autor da Bíblia.49

Para Doubnov, tanto quanto para seu predecessor Graetz e para todos os historiadores adeptos da nação, era importante recuar o mais longe possível no tempo a data de nascimento do "povo". Assim, Doubnov se obstinou a levar o início da "história de Israel" ao século XX a.C.!50 A semelhança entre os mitos antigos e as leis babilônicas por um lado e os princípios da Torá de outro provam a precedência cronológica do surgimento dos "filhos de Israel". Da mesma forma, a saída do Egito aconteceu certamente no século XIV ou XV a.C., pois a "derrota de Israel" lembrada na estela de Mérenptah (descoberta em 1896) prova que Israel já existia em Canaã no final do século XIII a.C.

Essa última descoberta perturbou Doubnov, e a maneira como ele a enfrentou pode servir como exemplo característico do processo de criação específico da historiografia. Doubnov sabia muito bem que na suposta época da saída do Egito, e em seguida a da conquista de Canaã, os faraós reinavam em toda a região. Como então os escravos "filhos de Israel" poderiam ter se revoltado contra o reino do Egito, deixá-lo à força e conquistar o país de Canaã, do qual faziam parte, sem nenhum tipo de intervenção? Tanto mais que a estela de Mérenptah conta que Israel foi exterminado pelo Egito exatamente na mesma época, e que ele "não tem mais descendência", vitória da qual não se encontra nenhum rastro no texto bíblico. Doubnov resolveu assim o problema:

> Nós devemos então supor que este hino ao faraó vencedor não é exato e que é provável que o rei do Egito tenha sido forçado a se defender diante dos povos da África em revolta; ou então que essa vitória sobre Israel aconteceu no deserto, no momento da saída do Egito, quando nada restava da "descendência de Israel". De qualquer maneira, é impossível que o rei do Egito tenha vencido os filhos de Israel logo após a conquista do país de Canaã.51

Para atribuir uma anterioridade tão remota à narrativa bíblica, seria preciso encontrar algum suporte nas novas descobertas arqueológicas. Era apenas preciso saber lê-las de maneira a validar cientificamente os relatos dos primórdios do povo judeu. Doubnov iniciava assim uma longa tradição judaica nacional, que procuraria mais tarde, por meio de pá e picareta, confortar os relatos bíblicos e com isso, certamente, o direito de propriedade do "povo de Israel" sobre a "terra de Israel". Naquela época, nem a arqueologia nem a historiografia eram ainda sionistas, mas os pesquisadores de origem cristã tomavam o cuidado de não contradizer o Antigo Testamento, sem o qual, sabe-se, o Novo Testamento não teria apoio. Qual é então a

atitude do historiador pré-sionista ou sionista quando surge assim mesmo uma contradição? Ele prefere sempre, para elaborar o relato nacional, a "verdade" do texto teológico à verdade do objeto arqueológico.

Sob o revestimento científico com o qual Doubnov envolve seu ensaio, a narração histórica que ele adota permanece perfeitamente fiel ao texto bíblico e, como vimos em Graetz, também deixa de lado as descrições sobrenaturais e as intervenções divinas diretas. A conquista de Canaã, a divisão do território entre as tribos, o período dos juízes e o do reino unificado são esboçados com grande precisão cronológica e se tornam uma parte da "história" e da "sociologia" modernas. O "grande" reino de Davi até o "imenso" feudo de Salomão são objetos de capítulos independentes e detalhados na obra do historiador judeu, porque

> a escrita e a literatura se desenvolveram particularmente na época dos dois grandes reis Davi e Salomão. Ambos tinham seus "escritores" e seus "secretários", que inscreviam tudo que era necessário ser escrito nos assuntos do regime e que deixaram certamente escritos os acontecimentos de seu tempo.52

Do filho e herdeiro real de Davi, Doubnov não hesitou em escrever que todo o mundo antigo havia observado "a personalidade de Salomão, que, à imagem dos reis do Egito e da Babilônia, havia elevado edificações sublimes e gravado seu nome na pedra para a posteridade".53 Doubnov ainda não tivera a oportunidade de admirar essa esplêndida arquitetura e não estava aparentemente seguro de que fosse logo descoberta. Mas, nessa etapa de sua escrita, ele estava bastante preocupado com a degradação da situação "nacional" do antigo reino unificado, após a cisão que ocorreu depois da morte de Salomão.

Doubnov prefere designar o reino de Israel sob o nome de "Efraim". De fato, o conjunto do povo que saiu do Egito é chamado de "Israel" nos relatos bíblicos, e é então preferível, na medida do possível, evitar a confusão. Ele aceita fielmente a opinião dos autores antigos que tornam diabólico o reino do Norte separatista e se irrita um pouco com os templos que ali foram construídos além dos de Judá. Mas, a despeito dessa profanação permanente, prefere evidentemente o reino de Efraim "quase judeu" às outras entidades cananeias da região, Edom, Amom e Moab (embora cite quase inteiramente a inscrição do rei moabita Mesha).54 Na destruição desse reino, quando os reis assírios ali instalaram populações estrangeiras exiladas, Doubnov resumiu assim seu triste destino:

> [...] e os filhos de Israel que haviam ficado na sua terra foram misturados às novas populações ali exiladas e desprovidos da pureza de sua personalidade nacional. No entanto, inúmeros filhos de Israel preservaram sua religião e seu nacionalismo, foram em direção ao sul para o reino de Judá e se juntaram ao núcleo protegido da nação. [...] Depois do grande cataclisma, as forças se agruparam na Judeia, prolongando a existência do reino e depois da nação judaica, em meio à crise política que sacudiu os países antigos durante quase 50

anos.[55]

A destruição posterior da Judeia foi pintada de maneira trágica. Apenas o retorno a Sião acendeu o otimismo e a esperança no coração do historiador judeo-russo, embora inúmeros exilados na Babilônia tenham recusado, como se sabe, voltar para sua "terra mãe". A construção do novo Templo, em 516 a.C. fortaleceu a nação, embora um "perigo espiritual" doloroso tenha permanecido em seu interior. Os habitantes que permaneceram na Judeia depois de sua destruição começaram a se misturar com os vizinhos, e os casamentos mistos se multiplicaram. Embora o historiador do início do século XX não tenha sido racista, ele justifica retroativamente, com uma preocupação de continuidade da existência "nacional", a expulsão bíblica das mulheres não judias e a proibição absoluta de se casar com elas.

> Esses casamentos mistos, que eram habituais tanto no pequeno povo como nas classes mais elevadas, colocavam em perigo a pureza da raça e da religião. A cultura nacional do povo da Judeia ainda não era suficientemente forte para assimilar elementos estrangeiros sem sofrer consequências. Nessa etapa da construção de seu lar, ele devia se limitar a um separatismo nacional, para não ser absorvido pelas outras nações e para que o judaísmo não se tornasse um dos inúmeros cultos religiosos do Oriente, desprovido de valor universal, que foram finalmente levados pelo dilúvio da história.[56]

Observemos que a justificativa do "isolamento reprodutivo" de Doubnov, contrariamente ao que se nota em Esdras e Neemias, não é religiosa, mas laica e moderna. A antiga angústia *volkiste* de Treitschke e Graetz penetrou sem muita dificuldade nos primórdios da jovem historiografia judaica do Leste Europeu. A identidade etnocêntrica clara, fundamento do discurso histórico de Doubnov, se assemelhava à dos outros pré-nacionalistas e nacionalistas europeus da época (poloneses, ucranianos, letões etc.), mas tinha uma vantagem decisiva sobre eles: ela podia procurar no século VI a.C. os critérios da fixação das fronteiras de seu "organismo nacional vivo". Assim como na primeira obra historiográfica de Graetz, ela fundava em fontes bíblicas confiáveis sua reação inversa e complementar ao antissemitismo, que rejeitava o judeu: um separatismo nacional judeu laico e moderno.

Uma etapa etnicista da perspectiva do “Ocidente”

Na sequência da obra de Doubnov e pouco antes de a história se tornar uma disciplina com alto grau de especialização, foram realizadas duas últimas tentativas de escrita da história dos judeus “em sua totalidade”: o ensaio de Ze’ev Yavetz, *Livro da história de Israel*,[57] cujo valor historiográfico é relativamente fraco, e a obra mais importante de Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* [Uma história social e religiosa dos judeus].[58] Não é surpreendente que Yavetz tenha permanecido muito próximo da Bíblia, dado seu pertencimento à nova linhagem de rabinos sionistas cumpridores dos preceitos da lei judaica, que transformaram a Bíblia de livro sagrado em obra nacional, ao mesmo tempo que denunciavam sua leitura laica ou reformista. Em compensação, é fascinante o ponto de partida de Baron, primeiro detentor de uma cátedra de história judaica nos Estados Unidos, que publicou a primeira versão de seu livro em 1937 e a reviu antes de sua reimpressão parcial, a partir de 1952.

Assim como seus célebres predecessores Doubnov e Graetz, Baron não era explicitamente sionista, embora a ideia de uma soberania moderna de parte dos judeus sobre eles próprios também não lhe fosse desconhecida. Enquanto Graetz houvesse olhado a história a partir da Alemanha imperial em via de unificação, e Doubnov, a partir do império czarista em desintegração, Baron observava a história dos judeus a partir de Nova York, refúgio mais importante desse povo vindo do Leste Europeu, para onde emigrou em 1926. Esse ponto de vista particular contribuiu sobretudo para a elaboração de um discurso muito menos livre e menos linear que o desenvolvido à mesma época na “escola de Jerusalém” e por seus herdeiros mais tardios no Estado de Israel.[59] Não se encontra em Baron a síndrome da negação do “exílio” gravada no coração da historiografia sionista, e daí decorre o caráter diferente da condução de sua pesquisa.

No quadro descrito por Baron, a vida das comunidades judaicas no mundo é efetivamente pitoresca, original e às vezes mesmo atípica (ele se afasta da abordagem que chama de “chorona” da descrição do destino dos judeus). No entanto, para tudo que se refere ao nascimento do “povo judeu”, os esquemas pré-nacionais traçados por Graetz e Doubnov no rastro da Bíblia se tornaram fundamentos incontornáveis. Assim, na introdução de sua obra de grande alcance, Baron declara com segurança:

> A tendência que prevalece agora entre os críticos do Antigo Testamento consiste em conceder ainda mais crédito aos documentos bíblicos, mesmo àqueles dos tempos mais antigos. Em parte como reação geral contra a Alta crítica[60] de algumas décadas atrás, extremamente radical e quase antibíblica; em parte, por causa do aumento de nosso conhecimento a respeito do antigo Oriente Próximo, a geração atual, em seu conjunto, aceita reconhecer a historicidade dos fatos essenciais que são, no fundo, os primeiros relatos da Bíblia.[61]

Segundo Baron, podia-se agora ignorar as pesquisas filológicas de Wellhausen e de seus sucessores, como alguns pesquisadores norte-americanos haviam começado a fazer nesse sentido, e se fundamentar antes nas inúmeras novas descobertas arqueológicas, pois, desde Doubnov, a historiografia havia se tornado uma ciência. Assim:

> Embora sobrecarregada de temas lendários, a tradição bíblica conservou nitidamente a lembrança de que os patriarcas de Israel provinham da Caldeia e, mais precisamente, das duas cidades de Ur e de Aram. Assim como nos mostraram as escavações inglesas dos últimos vinte anos, Ur havia sido um antigo centro de civilização sumero-acadiana. Se o pai de Abraão, Terah, e seu irmão, Nahor, tinham ou não alguma conexão com os assaltadores na Síria e na Palestina, cujos nomes, alegadamente mencionados em dois poemas ugaríticos, soavam de forma semelhante aos deles, estes foram plausivelmente deduzidos das localidades da Mesopotâmia […]. Com certeza, a invenção de tal coincidência entre nomes por um posterior poeta ou historiador palestino, uma hipótese durante muito tempo aceita pelos críticos da bíblia, requereria explicações muito mais árduas do que essa asserção que prevalece hoje de um núcleo sólido de tradição histórica autêntica nas narrativas bíblicas.[62]

Desde então, era possível contar a história dos judeus quase como na Bíblia, eliminando-se os milagres e os prodígios (explicados pela hipótese de "fenômenos naturais vulcânicos") e a pesada e inútil prédica religiosa. A história surgia, assim, ainda mais do que no passado, como se estivesse envolta por um manto de laicidade e livre de toda metafísica divina, mas também inteiramente subordinada a um discurso protonacional específico e definido: a história judaica era a de um povo que nasceu nômade em uma época muito distante e continuou a existir, de maneira milagrosa e misteriosa, ao longo da história. A grande obra de Graetz e de Doubnov, não obstante algumas mudanças, obtinha então o alto reconhecimento universitário, e a verdade bíblica se tornava um discurso da evidência, uma parte integrante da historiografia.

Baron precisou igualmente de um ponto de partida bíblico para descrever a história dos judeus em períodos mais distantes, não como a evocação de comunidades religiosas vivendo ao mesmo tempo em simbiose e conflito com os diversos povos e culturas religiosas, mas como as peripécias de um povo nômade, mobilizável e excepcional. O pesquisador judeu norte-americano estava perfeitamente consciente da discordância epistemológica criada por essa apresentação nacional do passado judeu e então confessou:

> Insistir que o destino "peculiar" de ser indivíduo e de ser nação "acontece" precisamente para aqueles indivíduos e nações com uma inata disposição para isso poderia parecer uma incursão um pouco arriscada no domínio da metafísica. No entanto, postos nas mesmas circunstâncias, vários outros povos teriam certamente perecido e desaparecido da história. O fato de os judeus terem sobrevivido se deve em grande parte à sua preparação por sua história inicial para seu destino subsequente.[63]

Para Baron, que havia emigrado do Leste Europeu para Nova York, a terra tinha muito menos importância como ponto de partida do desenvolvimento de uma nação dispersa. Para ele, o judaísmo não havia nascido da natureza, mas constituía pelo contrário uma revolta da história contra ela. Era então a origem "étnica" e o amor pelo passado que representavam os elementos determinantes da identidade do povo eterno, com componentes culturais diários tão diferentes segundo as localidades: "O fato de descender de Abraão, de Isaac ou Jacó era o que, sobretudo, assegurava a Israel uma situação eminente na família das nações, não importava qual fosse o local onde ele viveu, quais fossem as condições de sua existência".64

Segundo Baron, a "etnicidade" era uma ideia particular da nação, cuja importância não era menor que a de uma nação política, a qual existia de fato havia pouco tempo na história do "povo judeu". Ela lhe era até superior sob vários aspectos, e nela residia o segredo da força duradoura dos judeus na história. Esse nacionalismo "étnico" unificador e único possuía igualmente uma data de nascimento: a saída do Egito.

Aos argumentos de Wellhausen e de seus discípulos, segundo os quais o monoteísmo judeu não podia, historicamente falando, nascer em uma sociedade de nômades vivendo no seio de uma civilização arcaica, o historiador de Nova York opunha a ideia de que os antigos escravos já possuíssem uma cultura complexa quando estavam no Egito. A imagem dos descendentes de Abraão parecidos com os beduínos de hoje era, segundo ele, romântica e falsa. Eles tinham provavelmente na memória a reforma parcialmente monoteísta de Akhenaton, e Moisés conhecia evidentemente a teoria do faraó egípcio que pela primeira vez emitira a ideia de uma divindade única. Mas a contribuição de Moisés foi certamente muito mais original e sensacional que a de seus predecessores. O Decálogo constituía um documento insubstituível que nos ajuda a compreender a situação dos hebreus da época e, mais importante ainda, o fato de o Templo não ter sido mencionado era uma prova brilhante da transmissão no deserto dessa lei fundamental, destinada a um povo nômade.65 Para Baron, a sabedoria de Moisés foi ter estabelecido uma fé na qual nem a terra nem a soberania ocupavam um lugar central.

A conquista de Canaã e a criação de um reino unificado têm apenas uma consideração reduzida na obra de Baron. Como os escravos saíram do Egito e conquistaram um país que estava, de fato, sob o domínio do próprio Egito? Baron explica que isso deve ter acontecido em um momento de "descuido da vigilância egípcia". Por que o reino de Saul e Davi, que unificou as tribos, foi erigido? Sob a pressão dos inimigos externos. Por que o grande reino se desmembrou? Por causa dos antagonismos políticos, mas também após a intervenção do Egito. Na medida em que Baron se apegava essencialmente à história social e religiosa dos judeus, a política estatal deixava de interessá-lo cada vez mais. Em contrapartida, temos análises abundantes, embora duvidosas, é preciso admitir, em razão da falta de fontes

confiáveis.

Foi precisamente o antipolitismo enraizado de Baron que o levou a admirar os antigos historiadores bíblicos. Apesar das reticências em relação à escola de Wellhausen, ele aceitou, tal como Doubnov, a hipótese da existência de dois historiadores bíblicos antigos: um usando sempre o termo "Jeová", o outro, "Elohim". A origem do "jeovista" era, segundo ele, o reino de Judá, enquanto o "eloísta" vinha de Israel. Contudo, nenhum dos dois, espantava-se Baron, aceitava a divisão em dois reinos, e tanto para um como para outro Israel e Judá formavam uma entidade inseparável, uma unidade fundamental em toda a história dos judeus. Seu desprezo pela soberania estatal e sua preferência por um povo unido eram totalmente atípicos em relação aos outros reinos dessa época e prediziam o futuro. A possibilidade de essa unidade teológico-literária ter sido construída por um ou vários autores mais tardios não havia visivelmente passado pela mente do respeitável historiador universitário.

A destruição do Templo e o exílio foram descritos em Baron com um tom neutro, misturado com uma ponta de satisfação: a partir de então, não seria mais necessário permanecer na terra de Israel e sob a autoridade de Israel para ser considerado judeu. Mesmo no "exílio", longe de sua terra e sob o regime de um rei gentio, os judeus continuaram a ser "judeus" no plano étnico.66 Segundo Baron, no conjunto da população, a porcentagem de exilados era mais elevada do que supunham os outros pesquisadores, e a maior parte dos judeus se contentou em viver em "diáspora". A despeito de alguns sinais de assimilação, a preciosa "etnicidade" continuou felizmente a preservar sua identidade nacional. O universalismo que penetrou o judaísmo durante o período babilônico foi perfeitamente equilibrado por um separatismo extremista. Quando do retorno a Sião, Esdras e Neemias prestaram um grande serviço a seu povo, salvando-o de fato por um ato de separação "étnico", e eles trouxeram assim indiretamente uma contribuição enorme para toda a humanidade.67

Ao longo de seu livro, Baron tenta encontrar um equilíbrio entre o etnocentrismo, a consciência de uma origem comum e a espiritualidade particular, que estão no cerne da definição do judaísmo, de um lado, e, de outro, o universalismo humanista que o povo judeu levou, segundo ele, em seu exílio em direção à "diáspora". É preciso lembrar que a "etnicidade" judaica não era, na sua obra, nem uma simples cultura religiosa, nem uma cultura verdadeiramente laica, mas uma espécie de "modo de vida", que existia além de um sistema de crenças e de doutrinas religiosas.68 O significado dado a esse termo permanecia sempre suficientemente vago, para não despertar muito a crítica por parte de seus colegas historiadores ou dos leitores ingleses que não pertenciam ao "povo" judeu. De fato, ele ampliou assim o fundamento ideológico da definição dos judeus como "etnia" generosa e de alto nível, que podia existir ao lado de grupos de raças diferentes, no seio da grande nação norte-americana, sem se assimilar muito. Em Baron, como em Doubnov, os estudos históricos

podem constituir uma parte da missão sagrada de preservação da identidade judaica e são capazes de substituir os estudos religiosos que, até então, haviam desempenhado esse papel vital.

O desinteresse de Baron por uma soberania política e pelo retorno a uma "antiga pátria", ou seja, a ausência de uma teologia nacional suficientemente clara em sua obra, provocou o mal-estar e mesmo a crítica de outro historiador.

O início da historiografia em Sião

Quando da publicação do livro de Baron, nos anos 1930, Yitzhak Baer foi escolhido para fazer a crítica na revista Sião, que surgiu por volta do final de 1935, em Jerusalém. Baer chegara da Alemanha em 1929, e se Baron era detentor da primeira cátedra de história judaica nos Estados Unidos, Baer havia recebido uma cátedra equivalente na pequena universidade hebraica recentemente criada.69 De onde talvez o tom moderado e respeitoso do novo "palestino" em relação ao seu novo e influente colega de Nova York. Mas essa inflexão não recobria inteiramente a intransigência da crítica:

> O historiador judeu do exílio precisa descobrir na época bíblica as forças interiores que permitiram aos judeus se perpetuarem nas condições diferentes e mutáveis das épocas posteriores. Baron encontra nos primeiros capítulos da história de Israel o mesmo esquema permanente que guiará em seguida a história da diáspora até o presente. Dessa forma ele obstrui o caminho de uma compreensão orgânica.70

Baron havia lido a história bíblica da perspectiva do "exílio" enquanto deveria ter feito justamente o contrário. A chave da compreensão do fenômeno judeu se encontra na concepção que Baer nomeia, seguindo seus mestres alemães, "orgânica", com uma abordagem homogênea e ressonância biológica, segundo a qual é necessário compreender inicialmente a origem dos sujeitos humanos para poder chegar à compreensão do processo de seu percurso histórico. A história dos judeus possui uma continuidade orgânica reunida e unificada pelas etapas de seu desenvolvimento, de sua origem até o presente, em uma única parte.71 Apesar da riqueza heurística e da escrita floreada de Baron, seu pecado foi o não ter captado essas forças interiores da "nação judaica" definidas desde a Antiguidade e que continuam a fazê-la progredir até hoje. Baron cinde o monoteísmo judeu de sua terra desde a primeira etapa de sua formação e por aí começa igualmente o esboço errôneo de um exílio ideal e muito confortável. Não se encontram em seus textos a descrição nostálgica da vida natural na pátria nem a aspiração à soberania independente que acompanharam e caracterizaram os "judeus" em todas as suas atribulações ao longo da história.

Em 1936, dois anos antes da redação dessa crítica, Baer publicou em Berlim seu livro *Galout* [Exílio], uma espécie de condensado teórico do conjunto do trabalho historiográfico que ele conduziria nos anos seguintes. Na introdução, declarava com firmeza: "A Bíblia contou a eleição e o amadurecimento do povo de Deus, justificou seu direito de habitar a Terra Prometida, na terra de Israel, e lhe designou seu lugar na história das nações".72 Baer concluía seu livro com uma profissão de fé cuja importância decisiva na elaboração da consciência historiográfica judaico-israelense

ao longo das gerações seguintes justifica uma longa citação:

> De fato, o exílio contraria a ordem instaurada por Deus que prescreve a cada nação seu lugar, atribuindo ao povo judeu seu lugar natural na terra de Israel. O exílio significa deixar seu lugar natural, mas tudo que deixa seu lugar natural perde sua estrutura natural enquanto não voltar para lá. Porque os judeus constituem uma unidade nacional, e isso em um nível bem superior ao da unidade nacional dos outros povos, é necessário que eles encontrem sua unidade de fato […]. A renovação empreendida atualmente pelos judeus não é, em sua própria essência, ditada por movimentos nacionalistas europeus: ela se origina, ao contrário, na consciência nacional judaica muito antiga, que existia antes de qualquer história europeia, e sem o modelo sagrado que foi saturado de história nenhuma ideia nacional teria visto o dia na Europa […]. Se nós, hoje, somos capazes de decifrar nas antigas crônicas empoeiradas qualquer nova crise dos dias futuros, como se a história fosse o desenvolvimento contínuo de um processo prenunciado pela Bíblia, todo judeu, em cada um dos lugares do exílio, deveria concluir que existe uma força que levanta o povo judeu acima de todas as conexões causais da história.[73]

É preciso lembrar que esse texto não foi escrito por um dirigente político, nem por um militante sionista instruído ou por um poeta romântico impetuoso, mas pelo primeiro pesquisador especializado em história judaica em Jerusalém, que teria a seu encargo a educação e a formação de inúmeros estudantes. O fato de seu ensaio ter sido publicado na Alemanha nazista também é fundamental para a análise do caráter e dos componentes da identidade nacional particular que aí se expressa com animosidade.

Se Graetz havia escrito opondo-se a Treitschke, Baer o fez contra os historiadores alemães que o haviam formado, e cuja maior parte havia aceitado o novo regime com compreensão e até com entusiasmo. A expulsão dos judeus do corpo febril da nação alemã atingiu um de seus picos em 1936, e o historiador sionista cassado em sua pátria germânica reagiu com a cristalização de uma dolorosa contraconsciência. A ironia queria que essa consciência de si tivesse tirado seus conceitos desse mesmo imaginário nacional que alimentava seus mestres havia várias gerações: a origem determina a essência, e a finalidade desta é o retorno às raízes, ao solo de sua primeira germinação, teutônica ou hebraica. Em Baer, o mito bíblico que informava sobre a origem alimenta igualmente um objetivo nacional distinto, até então embaraçado e tímido: a ruptura com o "exílio" estrangeiro, e o retorno à matriz da terra calorosa que deu origem ao povo eleito, com a Bíblia constituindo a prova última da identidade de seus membros.

Um acontecimento universitário registrado no mesmo ano que a publicação de *Galout* determinou a fisionomia de toda a historiografia futura em Israel. Embora tivesse seguido o modelo universitário europeu, a universidade hebraica decidiu criar dois departamentos de história totalmente distintos: "departamento de história do povo de Israel e de sociologia dos judeus" e "departamento de história".[74] Essa separação se tornou, desde então, a regra de ouro em todas as universidades israelenses, em que a história do passado judeu é estudada separadamente da história

dos “gentios”, seus princípios, seus instrumentos, seus conceitos e seu ritmo temporal sendo considerados completamente diferentes.

Baer, que no início se afastou dessa estranha divisão universitária, se tornou rapidamente um adepto fervoroso, pois ela afinal convinha à maneira como ele abordava a história. Um ano antes dessa decisão determinante ele havia criado, com Ben-Zion Dinur — o segundo historiador a ter recebido, em 1936, um cargo em história judaica em Jerusalém —, a revista Sião, que se tornara o núcleo principal dos estudos sobre o passado dos judeus na Palestina mandatária, depois em Israel, que se transformara em Estado soberano.75 *Zmanim* [Tempos], primeira revista de história “geral” em hebraico, só foi fundada no final dos anos 1970.

Embora Baer tenha visto na Bíblia o ponto de partida do desenvolvimento “orgânico” de todo o passado judeu, como mostram as citações acima, ele não era verdadeiramente especialista do período antigo, mas antes da Idade Média e, mais tarde, nos anos 1960, ele voltou “um pouco atrás”, ao período do reino hasmoneu. Havia passado definitivamente a hora das amplas sínteses históricas, e, desde então, mesmo esse especialista pertencente ao mundo universitário hebraico deixou de voltar como cavaleiro solitário à obra de Graetz, Doubnov ou Baron. As exigências do mundo universitário internacional, em particular na segunda metade do século XX, impuseram à jovem pesquisa hebraica normas específicas nem sempre fáceis de contornar. Baer, cuja pesquisa empírica era detalhada e prudente (era um aluno típico da universidade alemã que dedicava o melhor de seu tempo à leitura dos arquivos), sempre afirmou que sua profissão o obrigava a permanecer fiel aos fatos. Ele estava então pronto, por exemplo, a admitir que Julius Wellhausen e seus discípulos tinham razão de novamente questionar o relato bíblico, e daí decorrem talvez suas hesitações e suas reticências a se dedicar diretamente ao período bíblico. No entanto, seu dever como historiador sionista o obrigava a não atacar o mito fundador e o levou a escrever estas linhas:

> Graetz foi o único judeu a ter escrito a história de Israel até a destruição do Primeiro Templo a partir de uma concepção independente e original. Sem a contribuição revolucionária da crítica da Bíblia e da história do período, que foram introduzidas quase no final de seus dias, os primeiros volumes de seu livro teriam sido considerados, com razão, um dos mais belos livros escritos sobre esse período, e do ponto de vista do desenvolvimento da profissão eles serão sempre interessantes.76

A contradição problemática contida nessa declaração expressa perfeitamente os dilemas e a tensão vividos por um dos fundadores da historiografia nacional israelense. Baer flutuou constantemente entre o mitológico e o científico e, embora o mito tenha prevalecido, ele foi às vezes perturbado por alguns fatos “danosos”. Naturalmente, nos anos 1950, quando a cultura israelense do passado fez da Bíblia “nacionalizada” seu

lugar comum, imaginando que ela a revivia por meio de sua "ressurreição", Baer, primeiro historiador "palestino-sionista" se juntou ao entusiasmo geral e lhe trouxe uma justificativa científica valiosa:

> Sem o período bíblico, não podemos compreender a especificidade da história de Israel. O período bíblico serve como modelo e exemplo para todos os períodos a seguir [...] Como se sabe, uma mudança importante ocorreu na pesquisa sobre o período bíblico ao longo das últimas duas gerações. Segundo as concepções em vigor há 50 anos, os filhos de Israel formavam, no início de sua história, uma nação como as outras. Segundo essa concepção, a tendência teocrática presente na natureza dessa nação é fruto de um desenvolvimento posterior, por volta da destruição do Primeiro Templo [...]. A tradição bíblica que descreve os primórdios da nação (períodos dos patriarcas e da geração do deserto) como um período antigo irreal é uma construção que não tem fundamento na evidência histórica. Ela foi rejeitada pelos pesquisadores modernos. Segundo as concepções hoje em vigor na crítica bíblica, nosso pai Abraão é um personagem histórico à frente de um grupo religioso, arquetípico e primeiro líder do movimento reformista dos profetas clássicos. A descrição ideal do povo de Israel acampando no deserto em torno do tabernáculo, o anjo de Deus marchando à sua frente, não pode ser o simples fruto de uma imaginação mais recente.77

O historiador Dinur, colega e amigo de Baer, compartilhou essa avaliação historiográfica categórica. Mas Dinur, dotado de uma personalidade dominante, ficava muito menos perturbado pela tensão gerada pelas viseiras abertamente impostas pela invenção da nação; ele as criava.

Se Graetz foi o primeiro a colocar os pilares e os andaimes na construção retroativa da nação judaica, pode-se dizer que foi Dinur quem assentou os tijolos nessas fundações, completou a colocação do teto e até fixou definitivamente as janelas e as portas. Ele o fez por um duplo processo: como professor de história judaica na universidade, desempenhou, com Baer, um papel central na elaboração do campo de relações de força no âmbito da pesquisa; como militante de esquerda sionista, deputado na Knesset e ministro da Educação em 1951, foi o principal arquiteto da infraestrutura do ensino da história no sistema educacional israelense.78

Nascido na Ucrânia, Dinur foi educado em uma *yeshiva* de Vilnius e continuou seus estudos de história na Alemanha. Iniciou sua obra historiográfica original antes mesmo de sua nomeação para o cargo de professor na universidade de Jerusalém nos anos 1930. Desde 1918, três anos antes de sua emigração para a Palestina mandatária, publicou em hebraico, em Kiev, *História de Israel*, que constitui o primeiro volume da obra principal de sua existência: a coleta e a reunião de fontes e documentos que permitem esboçar uma narrativa histórica contínua e "orgânica" da história dos judeus.79 Esse trabalho seria mais tarde completado pela rica série historiográfica *Israel em exílio*, que tinha como objetivo circunscrever o "conjunto" da história judaica.80 Esses inúmeros documentos e fontes foram apresentados e classificados segundo uma ordem cronológica e temática. Eles estavam geralmente acompanhados por uma interpretação sucinta, mas penetrante, que conduzia os leitores hebraizantes

a uma leitura “orgânica” da história.

Sob certos aspectos, essa coletânea de documentos pode ser considerada a finalização da obra pioneira de Graetz. Se esta havia constituído, na sua época, um apelo não conformista à revolta diante das opiniões dominantes da *intelligentsia* de origem judaica na Alemanha e mesmo em toda a Europa, a coletânea de Dinur, da mesma forma que o ensaio de Salo Baron, que surgiu quase no mesmo período, já era considerado a historiografia canônica e padronizada do passado judeu. Para a comunidade dos leitores hebraizantes da Palestina, ela se tornou um relato histórico hegemônico em relação ao qual todo desvio, na medida em que pudesse ocorrer, era então capaz de ser visto como estranho, se não hostil. Contudo, a “verdade” histórico-nacional era reunida não apenas pelos relatos de historiadores “subjetivos” isolados, mas em uma documentação “cientificamente objetiva” e metódica.

Como lembramos, Dinur dedicou o primeiro volume da *História de Israel* ao período bíblico. Depois de ter obtido seu cargo na universidade de Jerusalém, ele o remanejou, ampliou e publicou sob o título *A história de Israel: Israel em seu país*.81 Apesar das divergências entre a edição de 1918 e o primeiro volume da edição ampliada de 1938, a estratégia positivista da criação da “veracidade” histórica era idêntica. Dinur recortava a Bíblia em pedaços. Seu livro inteiro era uma construção sofisticada de citações tomadas nos livros da Bíblia e misturadas a outros elementos: vários documentos epigráficos descobertos durante escavações arqueológicas no Oriente Médio, algumas frases de historiadores gregos e curtas observações tiradas do Talmude.

Dinur evidenciou claramente em epígrafe a expressão “país de Israel” e a descrição das fronteiras ampliadas da Terra Prometida,82 continuando com a reconstituição da entrada dos hebreus, de sua descida ao Egito, de seu retorno, da conquista de seu território prometido, da constituição do reino unificado etc. Todos os versículos bíblicos são apresentados como testemunhos confiáveis sobre o período ao qual se referem. A teologia é praticamente eliminada dos textos, e as palavras de Deus, apresentadas em quase todas as páginas da Bíblia, são substituídas, como mencionamos, pela citação de algumas fontes não bíblicas. Dinur despojou as Escrituras Sagradas de sua metafísica religiosa e fez delas uma profissão de fé histórico-nacional caracterizada. A partir de então os impacientes poderiam ler a Bíblia “em diagonal”, evitando os preceitos divinos e permanecendo fiéis apenas aos imperativos da verdade nacional.

Definitivamente, essa coletânea nos mostra que Dinur, embora tivesse ensinado a Bíblia no início de sua carreira, não a considerava um livro suficientemente pedagógico. Disso vem sua decisão de “reescrevê-la”, adaptando-a ao espírito “científico” de sua época. Isso não significa que, em algum momento, ele tenha colocado em dúvida a historicidade das Escrituras Sagradas. Do relato da vida de

Abraão, o Hebreu, ao retorno a Sião, ele se manteve fiel a cada detalhe e a cada acontecimento relatado. Rejeitou inteiramente a crítica bíblica da escola de Wellhausen e estava certo de que "os relatos dos patriarcas não são uma projeção que data do período dos profetas, mas resíduos de gerações e períodos anteriores".83 Ele acreditava até que os primeiros historiadores não eram os gregos, contrariamente às hipóteses mais difundidas, mas sim os antigos redatores da Bíblia, e então não hesitou, como pesquisador profissional, em afirmar:

> A historiografia bíblica introduz uma inovação teórica importante na historiografia em geral, associando três elementos: 1) a exatidão dos fatos. Os acontecimentos são o "segredo de Deus" que não se deve analisar de maneira imprecisa; 2) o uso dos arquivos e das fontes oficiais; 3) seu método pragmático quanto à concepção e à explicação dos acontecimentos. É então legítimo ver na historiografia bíblica do período do reino, mais do que em qualquer outro, o início da historiografia moderna.84

Essa historiografia antiga e "quase científica", que foi, como dissemos, ligeiramente corrigida pelo historiador sionista de Jerusalém, era capaz, em sua perspectiva, de servir essencialmente para conhecer a especificidade da origem étnica, religiosa, social, nacional, linguística e política da "nação" judaica.85 Para Dinur, a escrita histórica era inicialmente uma autobiografia nacional, ou seja, uma história engajada. Os historiadores sionistas deviam então rejeitar imediatamente a divisão da história em "história dos hebreus" e "história dos judeus", habitual entre os intelectuais não judeus, e inversamente valorizar a continuidade homogênea do devir e do desenvolvimento do "povo de Israel" de seus primórdios até hoje.86 A contribuição mais importante da "historiografia bíblica" para a elaboração da consciência nacional consistia seguramente no estabelecimento da relação com a "terra de Israel". O vasto território, incluindo evidentemente Bashan e Gilad, a leste do Jordão, é a terra exclusiva do "povo de Israel", e quem melhor do que a Bíblia pode ensinar os direitos históricos dos judeus na terra destinada apenas a eles? Como Baer, e com mais entusiasmo ainda, Dinur usou várias vezes o Livro dos Livros para provar a centralidade da "terra de Israel" na longa existência da nação que, durante todo o período de seu "exílio" duradouro, desejou continuamente retornar a sua pátria natal.

A nacionalização da Bíblia e sua transformação em um livro histórico confiável começaram então por um impulso romântico de Heinrich Graetz, foram desenvolvidas com prudência "de diáspora" por Doubnov e Baron, depois completadas e levadas ao auge pelos fundadores da historiografia sionista que tiveram um papel importante na apropriação ideológica do território antigo. Os primeiros historiadores a escrever em hebraico moderno, que erroneamente acreditavam ter se originado diretamente da língua bíblica,87 eram considerados então os sacerdotes mais importantes e os mais legítimos para participar na elaboração do panteão da "longa" memória da nação

judaica.

Política e arqueologia

Entre as diversas atividades de Dinur, está sua participação no círculo bíblico permanente que se reúne, nos anos 1950, na casa do primeiro chefe do governo israelense, David Ben Gourion. O carismático dirigente de Estado não era apenas um fiel leitor do antigo Livro hebreu, mas também soube usá-lo com inteligência, como fino estrategista político. Compreendeu relativamente cedo que o texto sagrado podia se tornar laico-nacional e constituir o reservatório central de representações coletivas do passado, contribuindo para que centenas de milhares de novos imigrantes se tornassem um povo unificado, e vinculando as novas gerações à terra.

Os relatos bíblicos serviram como estrutura à sua retórica política diária, e sua identificação com Moisés ou Josué era profunda e parecia, de maneira geral, honesta. Assim como os chefes revolucionários franceses estavam certos de encarnar papéis de senadores romanos da Antiguidade, Ben Gourion e os outros dirigentes da revolução sionista, altos militares e "intelectuais de Estado", estavam persuadidos de que reproduziam a conquista do país bíblico e a criação de um Estado no modelo do reino de Davi. Para eles, os acontecimentos da história contemporânea só adquiriam significado no pano de fundo dos acontecimentos paradigmáticos do passado. Nos dois casos, os revolucionários sonharam com a criação de um homem inteiramente novo, mas os elementos dessa construção provinham de um passado mítico. No imaginário histórico de Ben Gourion, o novo Israel era a realeza do Terceiro Templo, e, por exemplo, quando o exército de Israel conquistou o Sinai durante a guerra de 1956, atingindo Sharm el Sheikh, ele se dirigiu aos soldados vencedores com um entusiasmo messiânico-histórico:

> E novamente seria possível entoar o antigo cântico de Moisés e dos filhos de Israel [...] em um grande impulso comum a todos os exércitos de Israel. Vocês renovaram o vínculo com o rei Salomão que fez de Eilat o primeiro porto israelense, há 3 mil anos. [...] E Yotvata, chamado Tiran, que constituía há 1.400 anos um Estado hebreu independente, se tornará novamente uma parte da terceira realeza de Israel.[88]

O círculo de estudos, de nível elevado, que se reunia a cada duas semanas na casa de Ben Gourion e cujos debates eram frequentemente publicados na imprensa, agrupava historiadores especializados, comentadores da Bíblia diplomados e homens políticos que se interessavam por pesquisa. Entre seus membros permanentes, encontravam-se, além de Dinur, o professor Yehezkel Kaufmann, célebre comentador fundamentalista da Bíblia, Benjamin Mazar, um dos mais importantes arqueólogos bíblicos, o presidente de Estado Yitzhak Be Zvi, o futuro presidente Zalman Shazar e vários outros eruditos e homens políticos importantes. Tratava-se de uma conjunção de

trocas intelectuais e políticas que deu o tom à pesquisa científica, assim como contribuiu para formar a opinião pública e fez irradiar seus valores e suas ideias em todo o sistema educacional. As questões debatidas se referiam, particularmente, ao número de "filhos de Israel" na sua saída do Egito, seu modo de vida na época da conquista de Canaã, a lista dos reis vencidos etc. Não é por acaso que o livro de Josué tinha grande popularidade nesses debates movimentados e que Josué, filho de Num, era a estrela.89 Ben Gourion também participava das conferências públicas sobre a Bíblia, tomou parte na criação do "enigma bíblico", que se tornou um festival nacional midiático, e encorajou o entusiasmo pelas escavações arqueológicas, embora tivesse tendência a abstrair descobertas imprevistas.

O fato de um dirigente político ter dedicado tanto tempo de maneira tão ativa aos debates historiográficos constitui um caso raro na história moderna. Talvez ele demonstre a importância da "mito-história" bíblica na construção ideológica sionista. Ao lermos, por exemplo, a coletânea de artigos de Ben Gourion *Reflexões sobre a Bíblia*, ficamos surpresos com esse estado de espírito que oscila entre o pragmatismo político manipulador e a fé honesta na verdade "antiga".90 Ben Gourion declarava em qualquer ocasião que o Livro dos Livros era a carteira de identidade do povo judeu e a prova de seu mandato sobre a "terra de Israel". Sua concepção da história era simples e clara:

> Ao sair para a diáspora, nosso povo foi arrancado da terra sobre a qual a Bíblia germinou e foi tirado do âmbito da realidade política e espiritual na qual se desenvolveu […]. No exílio, a imagem de nosso povo foi distorcida, deformada como a da Bíblia. Os pesquisadores bíblicos cristãos, em sua parcialidade cristã e antissemita, fizeram da Bíblia o caminho para o cristianismo, e os próprios comentadores judeus, tirados do ambiente bíblico e de seu clima espiritual e material, não podiam mais compreender o Livro dos Livros como ele o merecia. É apenas agora que, livres em nosso país, nós respiramos novamente o ar que envolvia a Bíblia. Parece-me que é chegado o tempo de apreender sua essência e sua confiabilidade, tanto no plano histórico e geográfico quanto no plano religioso e cultural.91

O historiador bíblico preferido de Ben Gourion era Yehezkel Kaufmann, que acreditava na plausibilidade de quase todos os "fatos" bíblicos e via no desenvolvimento do monoteísmo judaico um processo único com origens muito antigas. No âmbito da mitologia, o primeiro-ministro se apoiava sobretudo em Dinur, principal arquiteto da historiografia nacional. Os dois eruditos, contrariamente a Jost ou Wellhausen, respiravam, como se sabe, o mesmo ar que Abraão, o Hebreu, ou Josué, filho de Num.92

Ben Gourion, homem político que foi durante toda a vida um intelectual frustrado, permitiu-se igualmente desenvolver uma interpretação pessoal da Bíblia. Ele afirmou, por exemplo, que os hebreus, acreditando em um deus único, já se encontravam havia muito em Canaã quando da chegada de Abraão e que foi precisamente por essa razão

que o ancestral emigrou para o país deles.[93] De fato, a história nacional seria então muito mais antiga do que supunham os historiadores sionistas. Ele propôs inclusive a ideia de que esses hebreus patriotas não haviam nunca partido para o Egito e nunca haviam deixado seu país, e que apenas uma única família tinha emigrado. Assim, embora a saída do Egito seja um fato histórico incontestado, a continuidade da apropriação do solo da pátria foi preservada, e não é exato supor que esse povo tenha nascido e se cristalizado, valha-nos Deus, em uma terra estrangeira. Ele chegou até mesmo a fazer perguntas “pertinentes”: como os hebreus conseguiram preservar sua língua durante 430 anos de exílio no país dos faraós? Ou então: por que, depois de haver formado um único povo sob a direção de Moisés e de Josué, eles se dividiram subitamente em tribos separadas? As respostas que ele trazia tinham sempre uma tonalidade estritamente nacional. Sua posição estava de fato em concordância com a historiografia oficial e foi elaborada segundo sua perspectiva:

> Quando encontro uma contradição entre os enunciados da Bíblia e as fontes externas [as descobertas arqueológicas ou epigráficas], não sou obrigado a aceitar sistematicamente a verdade da fonte estrangeira. Não pode ela estar errada ou falsificar os fatos? Estou autorizado, no plano científico puro, a aceitar o testemunho da Bíblia, mesmo que a fonte externa se oponha, se não há contradições internas nesse testemunho, ou que não seja inteiramente certo que ele é defeituoso.[94]

Apesar dessa abordagem “científica” e laica, Ben Gourion se apoiou igualmente, quando teve necessidade, nas injunções divinas. Assim ele podia escrever que “o acontecimento que tem um significado determinante na história judaica é a promessa do país de Canaã para a descendência de Abraão e Sarah”.[95] Todas as opiniões estão de acordo para afirmar que nenhuma fonte externa pôde contradizer esse testemunho forte e categórico dos autores bíblicos sobre a promessa divina. Com temperamento intelectual e messiânico, esse dirigente, ajudado pelos historiadores, moldou assim toda uma cultura nacional.

Nos primeiros anos do Estado de Israel, o culto da santa trindade “Livro-Povo-Terra” foi desenvolvido pelas elites intelectuais, e a Bíblia se tornou um ícone central na elaboração do imaginário social. Os funcionários precisaram mudar seu nome por um patrônimo geralmente tirado de denominações bíblicas, e o resto da população, que procurava na medida do possível se identificar com as elites mais antigas e se aproximar delas, fez o mesmo, voluntariamente e com entusiasmo. Os sobrenomes “da diáspora” dos pais foram para sempre apagados, e os filhos adotaram nomes raros de heróis bíblicos magníficos e gloriosos. A hebraização não alcançou apenas os humanos; quase todas as novas localidades construídas receberam um nome hebraico antigo. Isso, inicialmente, para apagar em definitivo o nome árabe local, e em segundo lugar para contribuir para “pular” mentalmente o longo período do “exílio” que se findou de

vez com a criação do Estado. No entanto, revela-se que não era o novo aparelho de Estado que impunha a admiração pela Bíblia às instituições educacionais. O sistema de ensino anterior à criação do Estado assim como o jovem campo literário já haviam há muito feito da Bíblia o fulcro genealógico central em torno do qual se cristalizou a consciência do passado de seus consumidores nacionalistas.

A grande classe da *intelligentsia*, composta de professores, escritores, jornalistas e poetas, se adiantou à "alta" universidade na compreensão do caráter "autêntico" da história judaica e de seu valor na elaboração da ideologia do presente. Desde o início do século XX, com a ampliação da colonização e a criação das primeiras escolas em língua hebraica, a Bíblia se tornou um livro educativo nacional ensinado como matéria independente, e não como parte integrante dos estudos de língua e de literatura (esse método de ensino eficaz existe, como se sabe, ainda hoje e nunca foi questionado na cultura política israelense). Os professores imigrados e aqueles que haviam se tornado professores depois de sua chegada à Palestina não haviam esperado as elites universitárias e governamentais para compreender a utilidade da transformação da Bíblia em um texto padrão do ensino do passado coletivo.[96] Eles haviam lido na íntegra Graetz, Doubnov e Yavetz e analisavam perfeitamente a dupla função que as Escrituras eram capazes de exercer na elaboração de uma identidade nacional: a criação de um ponto de partida "étnico" para unificar a existência de comunidades religiosas variadas, dispersas no mundo inteiro, e a autopersuasão quanto ao direito de propriedade sobre a terra.[97]

A "hebraização" que foi solidamente estabelecida no sistema educativo se cristalizou em torno de um modelo antigo de heroísmo popular e de um sistema real orgulhoso. Os poderosos reinos de Davi e Salomão rivalizavam em popularidade com o dos hasmoneus, considerado não menos importante. Os professores queriam ensinar os alunos para que não se parecessem com seus enfraquecidos pais e avôs, mas com esses camponeses e esses guerreiros hebreus enraizados no solo, levados, em sua fértil imaginação, por Josué, o Conquistador, os juízes heroicos ou Saul ou Davi, "reis de Israel", que eram também chefes militares. O sentimento de pertencimento autóctone foi inoculado por meio do uso conjunto de vários instrumentos: os novos livros de história, as aulas de educação cívica, as excursões cansativas que completavam as aulas abstratas com paisagens concretas e, como já mencionamos, um curso de ensino da Bíblia laico e distinto. Com a criação do Estado, essas práticas pedagógicas se tornaram normas de base em todas as vertentes do sistema educacional estatal.

Para ter uma ideia dos resultados do uso da história antiga na elaboração da ideologia da primeira geração dos *sabras*, é útil ler o livro de Moshe Dayan *Viver com a Bíblia*. Esse ensaio, redigido por um dos principais heróis da nova sociedade, exemplifica a maneira pela qual foi insuflado um imaginário nacional inventado, totalmente de acordo com os objetivos políticos de uma sociedade colonizadora. Ele

começa pelas seguintes frases:

> Descobri os relatos da Bíblia quando era pequeno. Meu professor, Meshulam Halévy, não se contentava em ensinar e interpretar o livro que relata os primórdios de nosso povo, que nos era ilustrado e inculcado. As coisas que haviam existido há 3 e 4 mil anos pareciam viver em nós e diante de nós. A realidade à nossa volta ajudava nossa imaginação a vencer o tempo e a voltar aos dias antigos, aos nossos ancestrais e aos heróis de nosso povo. A única língua que conhecíamos e que falávamos era o hebraico, a língua da Bíblia. O vale onde habitávamos, o vale de Jezreel, as montanhas e os rios à nossa volta, o monte Carmelo e os montes de Gilboa, o Kishon e o Jordão, tudo isso já existia no tempo da Bíblia.98

Depois dessa introdução, o antigo chefe do Estado-Maior e ministro da Defesa prossegue com a descrição, em seu próprio vocabulário, do périplo de Abraão, Isaac e Jacó, misturada a lembranças pessoais da infância e da adolescência. As aventuras das duas épocas se entrelaçam intimamente, e por um instante parece que há apenas um só tempo eterno no qual a dimensão histórica se dissolve. A descrição da saída do Egito e a da marcha no deserto do Sinai estão mergulhadas na guerra moderna de 1956. A conquista de Canaã é esboçada de maneira comovente e se mistura naturalmente ao conflito de 1948, ou melhor, à conquista da Cisjordânia em 1967. Todas as campanhas de Israel contra os países árabes simbolizam a vitória do pequeno Davi sobre Golias, o Gigante.99 A Bíblia é a justificativa suprema da presença e da colonização na época moderna, e todo combate é eco de uma ação antiga. A obra se conclui no desejo não dissimulado de seu autor de se identificar com o poderoso reino de Davi e de viver em uma "terra de Israel única", que se estenderia do Jordão ao mar e do deserto ao monte Hérmon.

Ao longo do livro, encontram-se imagens espetaculares da terra "judaica" antiga, ao lado de cenas bíblicas emprestadas à cultura visual cristã. Pode-se assim observar fotografias de objetos arqueológicos que, frequentemente, o autor segura nas mãos com orgulho. Dayan não escondia o desejo imenso, que o acompanhou durante toda a vida, de adquirir relíquias do passado, e o leitor descobre as fotografias do próprio jardim do chefe militar moderno repleto de antiguidades.Sua casa se tornou ao longo dos anos uma espécie de "terra de Israel" bíblica em miniatura, e o grande número de objetos de valor em sua posse, do qual uma parte fora simplesmente roubada, traduz bem o sentido de propriedade desse audacioso filho de colono na Terra Prometida. Moshe Dayan era, sabe-se, um colecionador insaciável e, se Ben Gourion havia encontrado tempo livre para organizar em sua casa um círculo de estudos bíblicos, Dayan, por sua vez, transformara sua vasta residência em museu bíblico pessoal. O velho fundador do Estado reunia à sua volta intelectuais, mas seu jovem discípulo espiritual preferia colecionar pedras entalhadas, cerâmicas e estatuetas. Ambos estavam aureolados com uma mitologia bíblica enobrecedora justificando sua ação histórica essencial.100

Dayan sempre foi um arqueólogo amador. Em contrapartida, outro chefe de Estado-Maior, entre os semelhantes a Ben Gourion, fez das escavações da Terra Prometida sua profissão e sua missão. Yigael Yadin teve um papel determinante na orientação da arqueologia em Israel e dirigiu os canteiros nos sítios mais prestigiosos: Hazor, Meggido e Massada. Como arqueólogo, foi herdeiro direto de todos os pesquisadores cristãos que foram à Terra Santa a partir do final do século XIX com o objetivo de consolidar as bases do Antigo Testamento e de prover assim um apoio ao Novo Testamento. Foi a motivação religiosa de ambos que transformou a arqueologia local, no seu início, em um ramo anexo da pesquisa bíblica.101 O mais célebre deles foi o americano William F. Albright, filho de pastor, que começou suas escavações nos anos 1920 e desde então sempre defendeu a tese da confiabilidade do relato bíblico. Ele deu assim uma orientação e uma perspectiva específicas às pesquisas de todos os arqueólogos israelenses que o sucederam.

Em seu livro célebre e conciso *The Archaeology of Palestine and the Bible* [A arqueologia da Palestina e da Bíblia], Albright propunha, por exemplo, uma data suposta para a migração de Abraão para Canaã: o século XX ou XIX a.C. Da mesma forma, a descida de Jacó para o Egito foi fixada sem hesitação no século XVIII ou XVII a.C.102 O antigo pórtico e as cavalariças descobertos em Megiddo datavam, segundo o arqueólogo norte-americano, do período do rei Salomão, e então logicamente ele chegou à seguinte conclusão: "A época de Salomão foi certamente um dos períodos mais florescentes da civilização material na história da Palestina. Depois de um longo silêncio, a arqueologia enfim confirmou a tradição bíblica de maneira categórica".103

Quando da publicação da segunda edição de seu livro de base sobre o universo bíblico, Albright pediu a Yigael Yadin, seu discípulo local, que acrescentasse alguns capítulos escritos por ele, e o grande arqueólogo israelense aceitou prontamente. Nesse anexo especial, publicou sobretudo os resultados das escavações de Hazor, provando, segundo ele, que "Hazor só recuperou seu estatuto de cidade grande à época de Salomão".104 A cidade foi sacudida de sua letargia, pois, segundo o zeloso pesquisador, ela havia sido anteriormente destruída por Josué, filho de Num.

Durante as escavações que realizou nos anos 1950 e 1960, Yadin, assim como Albright, só encontrou vestígios que correspondiam ao texto. As cerâmicas, as armas, as edificações, os objetos e os túmulos foram mostrados como testemunhos evidentes do "período dos patriarcas", da "saída do Egito", da "conquista de Canaã", das "fronteiras do território das tribos de Israel" etc. O professor Benjamin Mazar, colega de Yadin, futuro presidente da Universidade Hebraica e vencedor do prêmio Israel, completou, com seu colega-adversário, o professor Yohanan Aharoni, da Universidade de Tel-Aviv, a montagem desse rico mosaico com uma abundância de testemunhos suplementares. Para o grande público, construiu-se uma imagem harmoniosa do passado, em consenso com o discurso historiográfico dominante. A ciência "material"

do passado firmava definitivamente a ciência “escrita”, e, em grande medida, os diferentes sítios se tornaram lugares de culto da nação “ressuscitada”. No entanto, aqui e ali, surgiram contradições, pois uma parte dos objetos descobertos se opunha sem consideração ao texto sagrado. Mas, segundo seus costumes, os arqueólogos resolveram os problemas com uma argumentação sofisticada, fazendo com que os vestígios dissidentes falassem de acordo com seus desejos e relacionando-os aos enunciados da Bíblia para lhes dar uma credibilidade harmoniosa.105 Os textos sagrados eram geralmente determinantes, pois constituíam o ponto de partida e a “razão de ser” de todo canteiro arqueológico. Observemos que os longos períodos “não judaicos” da vida de Canaã, da “Judeia” e da “Palestina” quase não interessaram a esses arqueólogos.106

O professor Aharoni, um dos mais importantes arqueólogos de Israel, publicou em 1964 o popular *Carta-atlas da Bíblia*, que situou com precisão para toda uma geração de alunos os lugares da geografia antiga e as deambulações dos principais personagens bíblicos.107 As atribulações de Abraão, as aventuras de Jacó, a saída do Egito, a incursão dos espiões ao país de Canaã, os deslocamentos da Arca da Aliança, a procura pelas burras de Saul, o percurso das tropas de Davi e as rotas do comércio do reino de Salomão se combinavam perfeitamente com os achados arqueológicos não bíblicos para criar um impressionante *continuum* cronológico e visual. O atlas de Aharoni era de alguma forma o paralelo geográfico do antigo livro de Dinur, mas, para dizer a verdade, muito mais eficaz: não há nada de fato mais “positivista” e assegurador que uma descrição geográfica detalhada. O caráter concreto do mapa era convincente e constituía um feliz complemento para a abstração verbal dos historiadores e dos pesquisadores, condenados a permanecer prisioneiros das palavras apenas. As fronteiras restritas do Estado de Israel no surgimento do livro não eram evidentemente aquelas indicadas no atlas, mas fronteiras do poderoso reino de Davi e de Salomão, assim como as campanhas dos combates dos outros heróis de Israel. Não é surpreendente que Aharoni tenha estado, em 1967, entre os primeiros signatários da petição nacionalista “A terra de Israel inteira”, que intimava os futuros governos de Israel a nunca renunciar ao menor quinhão do território da antiga pátria.

A terra se revolta

A guerra de 1967 abriu novas perspectivas à pesquisa arqueológica israelense. As escavações dos pesquisadores israelenses haviam sido limitadas pelas fronteiras da Linha Verde.108 A conquista da Cisjordânia lhes deu novos espaços e inúmeras novas glebas no coração da terra da Judeia bíblica, assim como, certamente, na região de Jerusalém. Segundo a lei internacional, os arqueólogos israelenses não tinham direito de fazer escavações nos territórios conquistados e de se apropriar das antiguidades encontradas, mas, em se tratando da terra da "antiga pátria", quem teria ousado contestar?

No início, a alegria dos vencedores da guerra se misturou à felicidade dos arqueólogos. Boa parte da *intelligentsia* israelense se entregou à ternura do sonho da grande "terra de Israel". Contava-se assim com inúmeros arqueólogos que sentiam chegar a hora em que eles poderiam definitivamente reunir a antiga nação à pátria histórica, provando assim a legitimidade absoluta do texto. Mas o júbilo criador de Aharoni e de seus colegas começou a declinar lentamente à medida que a pesquisa avançava. Nos montes Manasse e Efraim, em torno de Jerusalém, assim como nos montes da Judeia, encontravam-se cada vez mais vestígios que confirmavam alguns temores e que já haviam se revelado após escavações em vários sítios antigos no território do Estado de Israel. A arqueologia do período bíblico, que, de 1948 a 1967, havia sido instrumento a serviço cego do engajamento ideológico nacional, começava a mostrar sinais de dúvidas e de desconforto. Para dizer a verdade, foram necessários mais de 20 anos para que as primeiras descobertas fossem realmente reveladas a um grande público e que se iniciasse o processo de desvio em relação ao consenso hegemônico da pesquisa. Para tanto, alguns desenvolvimentos deveriam ocorrer, tanto nos métodos da pesquisa sobre o passado quanto na atmosfera nacional israelense.

As transformações determinantes que aconteceram no âmbito dos estudos históricos ao longo dos anos 1960, e mais ainda nos anos 1970, repercutiram igualmente no trabalho dos arqueólogos pelo mundo e acabaram por atingir os israelenses. O recuo da historiografia política clássica e o avanço da pesquisa histórica social, depois antropológica, levaram um grande número de arqueólogos a se voltarem para outros níveis das culturas do passado distante, como a vida cotidiana e material, o mundo do trabalho antigo, os modos de alimentação e de inumação e outras práticas culturais básicas. A concepção de "longa duração" da Escola dos Anais convinha particularmente bem ao trabalho de escavações, e os pesquisadores adotaram com entusiasmo acentuado essa abordagem que se interessa pelos processos históricos a longo prazo.

Os efeitos dessa virada histórica acabaram por atingir a universidade israelense.

Como a arqueologia bíblica era essencialmente “de acontecimentos” e política, seu estatuto hegemônico começou a sofrer um processo de desvalorização crescente. Os jovens arqueólogos começaram a se distanciar e a contorná-la com prudência para escapar em direção a outros horizontes antigos. Outros pesquisadores se confrontavam de maneira recorrente com as contradições não solucionadas. Mas foi só após a Intifada de 1987 e o surgimento na cena pública israelense de opiniões críticas mais abertas que os pesquisadores foram eles também levados a se fazer ouvir, com uma voz rouca, pois tinham até então a garganta cheia de terra santa nacional.

Questionou-se inicialmente a representação histórica do “período dos patriarcas”. Esse período, que por razões de “antiguidade étnica” havia sido tão estimado por Doubnov, Baron e todos os historiadores sionistas, era, então, objeto de inúmeros questionamentos. Havia Abraão emigrado para Canaã por volta do século XXI ou XX a.C., como a cronologia bíblica deixa supor? Os historiadores sionistas tinham, até então, suposto que a Bíblia havia exagerado um pouco na longevidade milagrosa de Abraão, de Isaac e Jacó. Mas o importante ato de imigração do “ancestral do povo judeu” decorria, sabe-se, da promessa que lhe havia sido feita de favorecer o desenvolvimento de sua descendência em Canaã, por isso a tendência imanente em preservar o núcleo histórico da “imigração” em Israel.

No final dos anos 1960, Mazar, um dos pais da arqueologia nacional, precisou se confrontar com uma questão inquietante. Os relatos dos patriarcas aludem aos filisteus, aos arameus e a uma profusão de camelos. No entanto, todos os testemunhos arqueológicos e epigráficos concordavam com o fato de que os filisteus não haviam surgido na região antes do século XII a.C. Os arameus, que no Gênesis têm um lugar importante, só são citados, em todas as incrições encontradas no Oriente Médio, a partir do século XI a.C. e sua presença se torna significativa apenas a partir do século IX. Quanto aos camelos, eles constituíam um grande problema. Haviam surgido na região como animais domésticos apenas no início do primeiro milênio a.C., e como animais de tração para o comércio somente a partir do século VII a.C. Mazar, que procurava preservar a essência histórica da Bíblia, precisou sacrificar sua cronologia e “deslocar” os relatos dos patriarcas para um período mais tardio. Ele chegou à conclusão de que “eles parecem corresponder em regra geral ao fim do período dos juízes e ao início da realeza”.109

Outros pesquisadores não israelenses, com o audacioso norte-americano Thomas Thompson à frente, logo perceberam a falta de lógica dessa datação desconcertante, assim como a ausência de credibilidade da periodização precedente de Albright e seus discípulos.110 No lugar, eles propuseram considerar o conjunto dos relatos dos patriarcas como uma coletânea de invenções literárias tardias de teólogos brilhantes. De fato, a profusão de detalhes, de referências e de nomes — os das tribos e dos povos vizinhos — mostra que não nos encontramos mais diante de um mito popular vago

reproduzido e “melhorado” com o tempo, mas que estamos diante de uma escrita ideológica consciente de si, surgida vários séculos mais tarde. Muitos nomes citados no Gênesis surgiram de fato nos séculos VII e VI a.C. Sabe-se que os autores tinham um conhecimento perfeito dos reinos assírio e babilônico erigidos muito tempo depois da suposta primeira “emigração” para Israel no século XX a.C.

Os autores do Antigo Testamento queriam acentuar a origem diferente e não local de seus “ancestrais” imaginários. Eles não se pareciam em nada com os patriotas modernos enraizados em sua terra nacional e certos de serem dela o produto direto. Estavam mais preocupados em afirmar uma linhagem cultural superior do que a propriedade “nacional” de uma terra. Eis o porquê de o venerado ancestral da “nação” ter partido, como está escrito, de sua pátria de Ur Kassdim, na Mesopotâmia. Quando seu filho circuncidado Isaac chegou à adolescência, ele não podia evidentemente se casar com uma simples jovem cananeia pagã do local. Enviou-se então um emissário particular para que trouxesse uma noiva “kosher” de Naor, cidade que não era sem dúvida mais monoteísta que Hebrom, mas que, no mundo babilônico do século VI ou V a.C., era considerada mais civilizada que a pequena cidade dos patriarcas de Canaã. Ur era um centro cultural conhecido e prestigioso, se não a Nova York, pelo menos a Paris da Antiguidade. Os caldeus chegaram a ela a partir do século IX. E foi apenas no século VI a.C. que o rei caldeu Nabonido fez dela um centro religioso respeitável. É obra do acaso que os autores anônimos, e parece que muito tardios, venham desse mesmo lugar?

A tentativa de se vincular a um centro cultural de renome repercutiu igualmente no relato da saída do Egito, segundo mito importante que começava a ser questionado. A fragilidade desse mito era havia muito notória, mas a importância da saída do Egito na definição da própria essência da identidade judaica, sem falar do lugar da festa de Páscoa em sua cultura, está na origem da recusa ferrenha de abordar essa questão sensível. Já mencionamos as dificuldades encontradas por Doubnov a respeito da estela de Mérenptah do final do século XIII. Segundo essa inscrição faraônica, Israel, entre outras cidades e tribos conquistadas, é exterminada “e não tem descendência”. Essa declaração, talvez simples arrogância faraônica, prova, contudo, que existia uma pequena entidade cultural qualquer com o nome de Israel, ao lado de outros grupos em Canaã, sob domínio egípcio.[111]

No século XIII a.C., época da suposta “saída do Egito”, Canaã estava sob o controle dos faraós, ainda todo-poderosos. Moisés teria então conduzido os escravos libertos do Egito ao… Egito. Se nos basearmos na Bíblia, ele teria guiado no deserto 600 mil combatentes, que devem ter viajado com mulher e filhos, dando no total quase 3 milhões de pessoas! Além de ser impossível que uma população dessa grandeza pudesse deixar seu local de residência e errar no deserto durante tanto tempo, tal acontecimento deveria ter deixado alguns rastros epigráficos ou arqueológicos. No

reino do Egito, era costume mencionar cada fato com grande precisão, e possuímos inúmeros documentos sobre a vida política e militar no império. Conhecemos inclusive as incursões de grupos de pastores nômades nas terras do reino. O problema é que não se encontrou nenhuma referência ou alusão a "filhos de Israel" que ali teriam vivido, se revoltado e saído em alguma época. A cidade de Pitom citada na Bíblia surge em uma fonte externa precoce, mas ela só se torna uma localidade importante no final do século VII a.C. Até hoje não se encontraram no deserto do Sinai vestígios testemunhando a passagem de qualquer população grande no período suposto, e a localização do famoso monte "Sinai" ainda não foi "descoberta". Etzion Geber e Arad, evocados no relato da expedição nômade, ainda não existiam de fato naquele período e só surgiram como localidades permanentes e florescentes muito mais tarde.

Depois de 40 anos de errância, o "povo de Israel" chegou ao país de Canaã e o conquistou de maneira fulgurante. Sob ordem divina, ele exterminou a maior parte da população local e fez dos que ficaram lenhadores e poceiros. Depois da conquista, o povo, unificado sob a direção de Moisés, se dividiu em tribos separadas (como foi o caso, mais tarde, da federação das 12 cidades gregas), que dividiram todo o território. Felizmente, essa colonização feroz, contada no livro de Josué, em um relato exacerbado, como um dos primeiros genocídios, nunca aconteceu. A famosa conquista de Canaã foi de fato um dos mitos totalmente refutados pela nova arqueologia.

Os historiadores sionistas, e depois os arqueólogos israelenses, tiveram durante muito tempo o hábito de ignorar algumas descobertas notórias. Como é possível que nenhum documento egípcio cite a conquista de Canaã, enquanto naquela data suposta o Egito controlava essa parte do território? E, fato não menos estranho, por que a Bíblia não faz referência a esse domínio egípcio na região? As escavações arqueológicas de Gaza e de Beit Shean revelaram há muito a presença egípcia na época precisa da suposta conquista, e mesmo depois. Mas o antigo texto "nacional" estava muito ancorado para que se renunciasse a ele, e se soube então ultrapassar o obstáculo desses pequenos fatos "indesejáveis" por meio de explicações vagas e evasivas.

As novas escavações realizadas em Jericó, Ai e Hesebon, cidades fortificadas e poderosas que a Bíblia conta terem os "filhos de Israel" conquistado com grande estardalhaço, confirmaram as descobertas já antigas e estabelecidas: no final do século XIII a.C., Jericó era uma pequena cidade sem importância e certamente não rodeada por muralhas, e Ai e Hesebon não eram habitadas. O mesmo acontece com a maior parte das cidades citadas na descrição da conquista. Embora tenham encontrado vestígios de destruição e de incêndio em Hazor, Lakis e Megiddo, a queda das antigas cidades cananeias se fez progressivamente durante quase um século, e é possível que ela seja o resultado de um processo desencadeado pela incursão dos "povos do mar", entre eles os filisteus, que invadiram na mesma época toda a bacia do Mediterrâneo

oriental e sobre os quais existe uma profusão de testemunhos egípcios e outros.[112]

Os novos arqueólogos e pesquisadores israelenses tinham menos interesse na arqueologia política dos acontecimentos do que na antropologia social, nos estudos regionais, nas condições de existência e produção, nos rituais etc., o que os levou a uma série de descobertas e de novas hipóteses de trabalho a respeito do povoamento da região dos montes de Canaã.

Depois do desaparecimento das cidades cananeias situadas nos vales, os lugares foram provavelmente ocupados por pastores nômades que, após inúmeras etapas intermediárias, se sedentarizaram e começaram a cultivar a terra. Foi sem dúvida essa população cananeia autóctone que serviu como ponto de partida para a formação gradual dos reinos de Israel e de Judá, e foi ela que se libertou lentamente do domínio egípcio, que desapareceu da região entre os séculos XII e X a.C. As cerâmicas e os instrumentos de trabalho desses novos camponeses não eram diferentes dos objetos de outros cananeus. Um único ponto evidencia uma prática cultural específica: não se encontraram ossos de porco em suas aldeias.[113] Traço importante por si mesmo, mas que não testemunha nem a conquista de Canaã por uma "etnia" estrangeira, nem que esses agricultores eram monoteístas. Da época da sedentarização desses grupos de agricultores dispersos até à da edificação de cidades cuja economia estava fundada em suas colheitas, as escavações revelaram um longo e gradual processo que levou à formação de duas pequenas realezas regionais.

O relato bíblico seguinte cuja "credibilidade científica" foi questionada após novas descobertas arqueológicas foi a pedra de toque da longa memória nacional. Para Graetz como para Dinur, e para todos os historiadores israelenses que os sucederam, o reino "nacional" unificado de Davi e Salomão era o período de esplendor mais marcante da história do povo judeu. Todos os modelos políticos futuros se inspirariam nesse paradigma do passado bíblico e dele tirariam suas representações, sua conceituação e suas forças espirituais. Esse fato transparecia de maneira recorrente no texto dos novos romances; o imponente Saul, o corajoso Davi e o sábio rei Salomão foram objeto de inúmeros poemas e peças de teatro; os pesquisadores descobriram vestígios de seus palácios, e mapas de uma precisão minuciosa vieram completar a "verdade" histórica, desenhando as fronteiras do "império" unificado que se estendia do Eufrates à fronteira egípcia.

Foi depois da guerra de 1967 que arqueólogos e pesquisadores começaram a duvidar da própria existência desse imenso reino, que, segundo a Bíblia, se desenvolveu rapidamente até o fim do período dos juízes. As escavações realizadas em Jerusalém nos anos 1970, ou seja, depois que ela foi "unificada para a eternidade" pelo governo israelense, eram incômodas para a gloriosa representação do passado. Foi evidentemente impossível escavar sob a esplanada da mesquita de Al-Aqsa, mas, de qualquer forma, não foram encontrados vestígios da existência de um reino

importante no século X a.C., suposta época de Davi e Salomão, em nenhum dos canteiros abertos nas proximidades: nenhum testemunho de uma construção monumental, nem muralha, nem palácios magníficos, e havia, de maneira surpreendente, poucas cerâmicas, e as encontradas eram de um estilo extremamente despojado. Os arqueólogos inicialmente levantaram a hipótese de que os vestígios desse período teriam sido apagados pelas épocas posteriores, assim como pelas inúmeras construções do período de Herodes, mas, infelizmente, descobriram-se em Jerusalém vestígios impressionantes de séculos anteriores.

A datação dos outros supostos vestígios do reino unificado foi igualmente questionada. Segundo a lenda bíblica, Salomão, filho de Davi, restaurou as cidades do norte, Hazor, Megiddo e Gézer. Yigael Yadin acreditou poder identificar nas imensas edificações de Hazor os restos de uma cidade construída pelo rei mais sábio dentre os homens. Da mesma forma, descobriu em Megiddo as ruínas de palácios que datavam, segundo ele, do período do grande reino. Ele encontrou, nas três cidades antigas, vestígios do que considerou serem as famosas portas de Salomão. Infelizmente, o estilo de construção dessas portas se revelou posterior ao século X a.C. e se parecia estranhamente com os vestígios de outro palácio do século IX, encontrado em Samária. O desenvolvimento da tecnologia de datação pelo carbono 14 confirmou a dolorosa conclusão: a colossal construção da região norte não foi edificada por Salomão, mas no período do reino Norte de Israel. De fato, não existe nenhum vestígio da existência desse rei lendário cuja riqueza a bíblia descreve em termos que quase igualam os poderosos reis da Babilônia ou da Pérsia.

Uma infeliz conclusão então se impõe: se uma entidade política existiu em Judá do século X a.C., só poderia ser uma microrrealeza tribal, e Jerusalém não passava de uma pequena cidade fortificada. É possível que tenha se desenvolvido nesse pequeno reino uma dinastia chamada Casa de Davi (uma inscrição descoberta em Tel Dan em 1933 sustenta essa hipótese), mas esse reino de Judá era muito menos importante que o de Israel ao norte, que surgiu, com muita probabilidade, anteriormente.

As cartas de Amarna do século XIV a.C. já nos haviam informado que duas pequenas cidades-estados, Sichem e Jerusalém, existiam há muito na região de Canaã, e conhecemos, pela estela de Mérenptah, a existência de um grupo de nome “Israel” sobre o monte Canaã no final do século XIII a.C. As importantes descobertas arqueológicas da Cisjordânia nos anos 1980 confirmaram as diferenças de condições materiais e sociais entre as duas partes da montanha. No norte fértil, uma agricultura próspera havia permitido o estabelecimento de dezenas de aglomerações. Em compensação, a parte sul não tinha, nos séculos X e IX a.C., mais do que 20 cidades. Israel já era um reino estável e poderoso no século IX, enquanto Judá não se cristalizou e só se desenvolveu pouco a pouco por volta do final do século VIII. Então sempre existiu em Canaã duas entidades políticas separadas e adversárias, embora

próximas no plano cultural e linguístico, cujos habitantes falavam diferentes variações do hebreu vernáculo antigo.

O reino de Israel, com a dinastia Omri à frente, ultrapassava o de Judá, da linhagem de Davi. Possuímos a respeito testemunhos não bíblicos mais antigos: a inscrição do rei da Assíria Salmanazar III, dita do “obelisco negro”, a célebre estela de Mesha e a estela de Tel Dan. Todas as impressionantes construções atribuídas no passado a Salomão foram de fato realizadas posteriormente pelo reino de Israel. Era um dos reinos mais povoados e ricos da região, estendendo-se, no seu auge, de Damasco ao norte à fronteira do reino de Judá ao sul, e de Moabe a leste ao Mediterrâneo a oeste.

As diversas escavações arqueológicas nos informam que esses habitantes eram, como os camponeses de Judá, fervorosos pagãos. O mais popular de seus deuses era Jeová, que se tornou pouco a pouco a principal divindade, como Zeus entre os gregos ou Júpiter entre os romanos, mas eles não haviam renunciado a adorar divindades como Baal ou Shamash, e guardavam sempre um lugar em seu panteão para a bela e sedutora Astarte.[114] Os autores da Torá, monoteístas judaenses, detestavam os soberanos de Israel, mas não deixavam de invejar seu poder lendário e seu esplendor. Assim, adotaram sem hesitar o prestigioso nome de Israel, que era provavelmente aureolado por sua antiguidade, sem, no entanto, deixar de destacar e denunciar os pecados religiosos e morais destes.

O grande erro dos habitantes e dos reis de Israel foi, certamente, o de terem sido conquistados pelo império assírio na segunda parte do século VIII, ou seja, muito tempo antes da queda do reino de Judá no século VI a.C. Tanto mais que só sobreviveram muito poucos agentes da memória divina, que souberam disfarçar sua fé ardente sob aparências de pseudo-histórias sedutoras.

Em conclusão, segundo as hipóteses da maior parte dos novos arqueólogos e pesquisadores, o glorioso reino unificado nunca existiu, e o rei Salomão não possuía palácio suficientemente grande para abrigar suas 700 mulheres e seus 300 servos. O fato de esse vasto império não ter nome na Bíblia só reforça esse ponto. Foram autores mais tardios que inventaram e celebraram essa imensa identidade real comum, instituída, evidentemente, pela graça de um Deus único e com a sua benção. Com uma rica e original imaginação, eles reconstituíram da mesma forma os célebres relatos da criação do mundo e do terrível dilúvio, das atribulações dos patriarcas e do combate de Jacó com o anjo, da saída do Egito e da abertura do mar Vermelho, da conquista de Canaã e de quando o Sol parou milagrosamente em Gibeão.

Os mitos centrais sobre a origem antiga de um povo prodigioso vindo do deserto, que conquistou pela força um vasto país e ali construiu um reino faustoso, serviram fielmente à prosperidade da ideia nacional judaica e à ação pioneira sionista. Durante um século, eles construíram uma espécie de combustível textual perfumado de

cânones fornecendo sua energia espiritual para uma política identitária muito complexa e para uma colonização territorial que exigia uma autojustificação permanente.

Esses mitos começaram a se romper, em Israel e no mundo, “por culpa” de arqueólogos e de pesquisadores incômodos e “irresponsáveis”, e, por volta do final do século XX, teve-se a impressão de que eles estavam a ponto de se transformar em lendas literárias, separadas da verdadeira história por um abismo que se tornava impossível preencher. Embora a sociedade israelense estivesse menos envolvida e diminuísse a necessidade de uma legitimação histórica que havia servido à sua criação e ao próprio fato de sua existência, era-lhe ainda difícil aceitar essas novas conclusões, e a rejeição do público diante dessa reviravolta da pesquisa foi maciça e furiosa.

A Bíblia como metáfora

O longo debate sobre a identidade dos autores da Bíblia remonta a Baruch de Espinosa e Thomas Hobbes no século XVII, ou seja, ao período do desenvolvimento da filosofia moderna. O fato de estabelecer uma identidade contribui, certamente, para situar os autores da Bíblia em um ponto preciso do tempo e traz consequentemente uma luz específica à motivação que guiou sua brilhante escrita. Inúmeras suposições contraditórias foram pronunciadas sobre o assunto, indo da hipótese tradicional de que Moisés escreveu o Antigo Testamento sob inspiração divina às interpretações mais contemporâneas que fazem remontar a maior parte dessa redação ao período persa, ou mesmo helênico, passando pela escola da crítica bíblica do século XIX, que remetia a escrita do texto a períodos e lugares diversos. Mas, mesmo que progridamos de maneira importante nesse domínio, essencialmente graças às contribuições da filologia e da arqueologia, é provável que nunca se venha a saber de maneira certa quando e por quem o texto foi verdadeiramente escrito.

A posição dos pesquisadores israelenses de vanguarda da Escola de Tel-Aviv — Nadav Na'aman, Israel Finkelstein, Ze'ev Herzog e outros — que afirmam que o núcleo histórico da Bíblia foi escrito na época do reino de Josias, no final do reino de Judá, é sedutora por sua contribuição, mas a maior parte de suas explicações e de suas conclusões é frágil. As análises desses historiadores, que nos informam que a Bíblia não pôde ser escrita antes do século VIII a.C. e que a maior parte de seus relatos não possui nenhuma base nos fatos, são suficientemente convincentes.115 Mas a hipótese da maioria deles, que veem nessa invenção do passado a ação política de um rei manipulador (Josias), produz sem querer um anacronismo problemático.

Se lemos, por exemplo, o rico e estimulante livro de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman, *A bíblia desvelada*, vemos aí um corpo "nacional" antes moderno no qual o governante, rei de Judá, procura se apegar a seu povo, assim como os outros refugiados do reino de Israel sob seu domínio, pela invenção do livro da Torá. A vontade de anexar os territórios do Norte o leva à redação de um livro de história orientado, tendo por objetivo unificar as duas partes da nova "nação". Mas esses dois arqueólogos talentosos e seus adeptos não possuem nenhuma prova externa à Bíblia como apoio a suas hipóteses, indicando uma reforma do culto de caráter monoteísta no pequeno reino de Josias no século VII a. C. Na ausência de material arqueológico desmentindo o texto, eles a adotam com prazer como base de pesquisa, imputando-lhe constantemente novos elementos típicos da modernidade política. Assim parece-nos, à leitura desse livro, que, se os habitantes de Judá e os refugiados de Israel não possuíam televisão nem rádio em cada cabana, eles pelo menos sabiam ler e escrever e trocavam entre si com entusiasmo exemplares da Torá que circulavam de mão em mão.

Em uma sociedade camponesa predominantemente analfabeta, sem sistema educacional nem língua única padronizada, e no seio da qual a circulação da informação era quase inexistente (a porcentagem de pessoas que sabiam ler e escrever era muito pequena), é possível que uma ou duas cópias da Bíblia tenham sido usadas como fetiche, mas elas não poderiam ter preenchido a função de vínculo ideológico comum. Mesmo a dependência do rei em relação a seu povo é um fenômeno inteiramente novo, que, infelizmente, arqueólogos e pesquisadores mais ou menos desprovidos de consciência histórica atribuem com frequência ao passado antigo. Os reis não tentavam reunir multidões para fazê-las aderir a qualquer política “nacional”, mas contentavam-se geralmente em manter um consenso ideológico-dinástico entre a alta administração e uma aristocracia terrena restrita. Eles não tinham nenhuma necessidade de mobilizar o “povo” e não dispunham de nenhum instrumento para afiliar a consciência deste a seu reino.

Consequentemente, a tentativa de explicar as raízes do primeiro monoteísmo como um vasto empreendimento de propaganda destinada à anexação dos territórios do Norte e levada por um pequeno reino de menor importância é um procedimento histórico muito pouco convincente, mesmo que testemunhe em certa medida a existência de um estado de espírito “antianexacionista” no Estado de Israel no início do século XXI. Tal abordagem, que sugere que as necessidades burocráticas centralizadoras do regime da pequena Jerusalém anterior à destruição conduziram ao culto monoteísta do “Deus único” e à formação de uma teologia retrospectiva sob forma dos livros da Bíblia histórica, provoca espanto.116 De fato, os contemporâneos de Josias a quem teriam sido destinados esses relatos sobre o esplendor dos palácios gigantescos do rei Salomão deveriam ter sido diariamente testemunhos desse “fausto do passado” nas ruas de sua cidade. Mas se eles nunca foram construídos, como indica a evolução das descobertas arqueológicas, como se podia fazer referência antes de sua destruição imaginária?

É mais provável que os antigos reinos de Israel e de Judá tenham deixado crônicas oficiais detalhadas e inscrições glorificando suas vitórias, redigidas, sabe-se, como nos outros reinos da região, por escritores da corte submissos à imagem de Schaphan, o secretário bíblico.117 Não sabemos qual foi o conteúdo dessas crônicas e nunca o saberemos, mas é provável que uma parte delas tenha sido encontrada intacta nos vestígios dos arquivos oficiais e que os diversos autores dos livros da Bíblia segundo a destruição do reino de Judá os tenham usado como matéria-prima temperada com extraordinária liberdade criadora e tenham inventado a partir delas os relatos mais importantes do nascimento do monoteísmo no Oriente Próximo. Eles então teriam acrescentado como complemento as lendas e os mitos que circulavam entre as elites intelectuais da região, por intermédio dos quais puderam sustentar um impressionante discurso crítico sobre o próprio estatuto do monarca terrestre,

apresentado como um soberano divino superior.[118]

Graças ao choque do exílio e do “retorno”, no século VI a.C., a *intelligentsia* judaense, composta de antigos escritores da corte, dos sacerdotes e de seus descendentes, se beneficiou provavelmente com uma importante autonomia relativa da qual não poderia se beneficiar sob um regime dinástico exigente. Aquela situação histórica de fratura política e de perda da autoridade real lhes forneceu em troca um novo e excepcional poder de ação. Assim se formou um singular campo de produção literária, no qual o capital de prestígio não era de ordem real, mas religioso. Apenas uma situação desse tipo seria capaz de explicar, por exemplo, como se pode cantar a grandeza do fundador da dinastia de Davi ao mesmo tempo que é apresentado como um pecador e mesmo como um delinquente punido por uma força divina superior a ele. Assim, a liberdade de escrita, artigo raro nas sociedades pré-modernas, encontrava sua expressão em uma obra-prima teológica.

Pode-se então propor a seguinte hipótese: o monoteísmo exclusivo, tal como nos é mostrado em quase todas as páginas da Bíblia, não se originou da “política” de um pequeno rei regional desejoso de ampliar as fronteiras de seu reino, mas de uma “cultura”, ou seja, do encontro extraordinário entre as elites intelectuais judaenses, exiladas ou de volta do exílio, e as abstratas religiões persas. A fonte do monoteísmo se encontra provavelmente nessa superestrutura intelectual desenvolvida, mas ele foi levado até as margens em razão das pressões políticas exercidas pelo centro conservador, como foi o caso de outras ideologias revolucionárias na história. Não é por acaso que o nome *dat* (religião) em hebraico vem do persa. Esse primeiro monoteísmo só chegou à maturidade com sua cristalização tardia diante das elites helênicas.

A abordagem dos pesquisadores da Escola de CopenhagueSchefield — Thomas Thompson, Niels Lemche, Philip Davies e outros[119] — é ainda mais convincente, mesmo que não se seja obrigado a aceitar todas as suas hipóteses e conclusões: não haveria, de fato, um livro, mas toda uma biblioteca extraordinária que teria sido escrita, reelaborada e revista durante mais de três séculos, do final do século VI a.C. ao início do século II. Deve-se ler a Bíblia como um sistema multiestratificado de debates filosófico-religiosos, ou como um complemento teológico que às vezes fornece descrições mais ou menos históricas com objetivo pedagógico, destinadas essencialmente às gerações futuras (o sistema de castigo divino também funciona em relação ao futuro).[120]

Segundo essa hipótese, autores e redatores diversos do mundo antigo procuraram criar uma comunidade religiosa cristalizada e se inspiraram na política do passado “glorificado” para contribuir para a construção de um futuro estável e duradouro para um importante centro de culto em Jerusalém. Sua principal preocupação era se diferenciar dos habitantes pagãos, e eles inventaram então a categoria de “Israel” como povo sagrado e eleito de origem estrangeira, diante de Canaã, vista como o

antipovo local de poceiros e lenhadores. É igualmente possível que a apropriação do nome "Israel" decorra da severa rivalidade entre esse grupo de fiéis ao "texto" e aqueles que se consideravam descendentes da realeza de Israel, seus adversários samaritanos. Essa política literária separatista, que começou a se desenvolver no eixo que ia da pequena província persa do Yehud aos centros da "alta" cultura da Babilônia, corresponde bem à estratégia identitária global da realeza persa, na qual os governantes tinham o cuidado de separar as comunidades, as classes sociais e os grupos linguísticos para melhor reinar em seu imenso império.

Os chefes, os juízes, os heróis, os reis, os sacerdotes e os profetas que estão à frente da cena bíblica eram talvez em parte, sobretudo os mais recentes deles, personagens históricos, mas a data de sua existência, suas relações, os motivos de seus atos, sua verdadeira força, as fronteiras de seu poder, sua influência e os modos de expressão de sua fé — enfim, tudo o que é verdadeiramente importante para a história — são fruto da imaginação de outra época. O próprio público intelectual-religioso, ou seja, as primeiras comunidades de crentes judeus, "consumidoras" desses relatos bíblicos, começou a se cristalizar em uma etapa muito mais recente.

Tomar consciência de que a peça *Júlio César* de Shakespeare não ensina quase nada sobre a Roma antiga, mas muito sobre a Inglaterra do final do século XVI, não diminui em nada o poder da obra, colocando-se assim apenas seu valor de testemunho histórico sob uma luz totalmente diferente. Da mesma forma O encouraçado Potemkin de Serguei Eisenstein, embora relate acontecimentos da revolução de 1905, nos informa pouco sobre a revolta do início do século, mas muito mais sobre a ideologia do regime bolchevique em 1925, ano de produção do filme. Assim deve ser para a Bíblia. Não se trata de uma narrativa capaz de nos inculcar conhecimentos sobre a época que relata, mas de um impressionante documento teológico didático, que pode eventualmente constituir um documento sobre a época de sua redação. Este teria, certamente, possuído um valor histórico mais confiável se pudéssemos ter conhecido com segurança as datas exatas da escrita de cada uma de suas partes.

A Bíblia, considerada durante séculos pelas três culturas da religião monoteísta — judaísmo, cristianismo e islã — um livro sagrado ditado por Deus, prova de sua revelação e de sua supremacia, pôs-se cada vez mais, com a eclosão dos primeiros brotos da ideia nacional, a servir como obra redigida por homens da Antiguidade para reconstituir seu passado. Desde a época protonacional inglesa, e mais ainda entre os colonos puritanos da América do Norte e os da África do Sul, o Livro dos Livros se tornou, por anacronismo nutrido por ardente imaginação, uma espécie de modelo ideal para a formação de um coletivo político-religioso moderno.[121] Mas com o crescente esclarecimento judaico, muitos indivíduos cultos começaram a ler a Bíblia sob uma luz secular.

No entanto, como este capítulo tentou mostrar, foi apenas com o advento da historiografia protossionista, na segunda metade do século XIX, que a Bíblia claramente desempenhou um papel importante no drama da formação da nação judaica moderna. Da estante dos livros teológicos, ela passou à estante dos livros de história, e os adeptos da nação judaica começaram a ler a Bíblia como um documento confiável sobre os processos e os acontecimentos históricos. Mais ainda, foi elevada ao grau de "mito-história", que não seria posta em dúvida porque constitui uma verdade evidente. Ela se tornou então o lugar da sacralidade laica intocável, ponto de partida obrigatório de toda reflexão sobre as noções de povo e de nação.

A Bíblia serviu principalmente como marca "étnica" que indicava a origem comum de mulheres e homens cujos dados e componentes culturais laicos eram completamente diferentes, mas que eram detestados em razão de uma fé religiosa à qual praticamente já não aderiam. Ela foi o fundamento da interiorização da representação de uma "nação" antiga cuja existência remontava quase à criação do mundo na consciência de homens que foram deslocados e se perderam no labirinto de uma modernidade rápida e corrosiva. O confortável meio identitário da Bíblia, apesar de seu caráter de lenda milagrosa, e talvez graças a ele, conseguiu lhes dar um sentimento de pertencimento prolongado e quase eterno que o presente coercitivo e difícil era incapaz de prover.

Assim, o Antigo Testamento se transformou em um livro laico, ensinando às crianças quais foram seus "antigos ancestrais" e com o qual os adultos logo partiram gloriosamente em direção às guerras de colonização e de conquista da soberania.

TERCEIRA PARTE

A invenção do exílio. Proselitismo e conversão

> Obrigado a se exilar, o povo judeu permaneceu fiel ao país de Israel durante todas as suas dispersões, sempre rezando para voltar, sempre com a esperança de ali restaurar sua liberdade nacional. Motivados por esse apego histórico, os judeus se esforçaram, ao longo dos séculos, para voltar ao país de seus ancestrais.
> Declaração de independência do Estado de Israel, 1948.

> Como resultado da catástrofe histórica na qual Tito, imperador romano, destruiu a cidade de Jerusalém e exilou Israel de sua terra, eu nasci em uma dessas cidades do exílio. Mas o tempo todo e desde sempre, sempre me vi como se tivesse nascido em Jerusalém.
> Shmuel Yosef Agnon, durante a cerimônia de entrega do prêmio Nobel, 1966.

Os israelenses que não conheciam o preâmbulo histórico de sua Carta de Independência certamente tiveram, pelo menos uma vez em seu bolso, uma nota de 50 *shekels*, sobre a qual estão gravadas as palavras comoventes que Shmuel Agnon pronunciou por ocasião da cerimônia de entrega do Prêmio Nobel. O célebre escritor, assim como os redatores dessa declaração pronunciada na criação do Estado, assim como a maioria dos cidadãos de Israel, sabia que a "nação judaica" havia sido exilada no momento da destruição do Segundo Templo, em 70 d.C., e que desde então passara a vagar pelo mundo, tendo no coração uma única aspiração: "a esperança velha de 2 mil anos de se tornar novamente um povo livre" em sua antiga pátria.

O desenraizamento e o exílio estavam profundamente arraigados na tradição judaica ao longo de todas as suas transformações. Mas, para dizer a verdade, seu significado evoluiu ao longo da história da religião, e os conteúdos laicos que foram insuflados na era da modernidade não eram comparáveis aos dos períodos anteriores. Como o monoteísmo judaico começou a se cristalizar parcialmente nas elites culturais que foram expulsas à força no tempo da destruição da Judeia no século VII a.C., os ecos das percepções do exílio e da errância já repercutiam de maneira metafórica ou direta em importantes trechos do Pentateuco, assim como no Livro dos Profetas e dos Hagiógrafos. Da expulsão do jardim do Éden às atribulações de Abraão em marcha para Canaã e da partida de Jacó para o Egito até as profecias de Zacarias ou de Daniel, o judaísmo foi pensado à luz da errância, do desenraizamento e do retorno. No Pentateuco já se encontra a frase: "E o Eterno te dispersará por todos os povos, de uma extremidade da terra à outra; e ali servirás a outros deuses que não te conheceram, nem a teus pais [...]" (Deuteronômio 28, 64). A destruição do Primeiro Templo foi associada à expulsão, e essa lembrança de natureza literário-teológica se refletiu em seguida em toda elaboração da sensibilidade judaico-religiosa.[1]

No entanto, um exame mais detalhado do acontecimento histórico que levou à "segunda expulsão" após o ano 70 d.C. e a investigação das fontes do conceito de "exílio" e de sua percepção no judaísmo tardio indicam que a consciência nacional

histórica resultava de uma reconstituição de fragmentos de acontecimentos disparatados e de diversos fragmentos de tradição. Dessa forma, apenas o "exílio" pôde se estabelecer como mito fundador capaz de sustentar a armadura da identidade "étnica" dos judeus modernos. O metaparadigma da expulsão respondia à necessidade de elaborar uma memória de longa duração na qual um povo-raça imaginado e exilado se situaria na continuidade direta do "povo da Bíblia" que o havia precedido. O mito do desenraizamento e da expulsão, mantido, como se verá, no patrimônio espiritual cristão de onde ele novamente tornou a se infiltrar na tradição judaica, se transformou em seguida na verdade absoluta gravada na história nacional.

O ano 70 da era cristã

Inicialmente, convém lembrar que os romanos nunca praticaram a expulsão sistemática de "povo" algum. Pode-se acrescentar que mesmo os assírios e os babilônios nunca procederam à transferência das populações que haviam dominado. A expulsão do "povo do país", produtor dos víveres agrícolas sobre os quais o imposto era recolhido, não era rentável. E mesmo a eficaz política de expulsão praticada sob o império assírio, depois babilônico, que desenraizou frações inteiras da elite governamental e cultural, nunca fez parte do repertório conhecido das práticas em vigor sob o império romano. Sabe-se de alguns casos em que, no oeste da bacia mediterrânea, populações agrícolas foram de fato rechaçadas para que soldados do exército romano pudessem colonizar suas terras, mas essa política excepcional não foi aplicada no Oriente Médio. Os governadores de Roma se distinguiam por sua crueldade na repressão das populações rebeldes: executavam os combatentes sem nenhuma piedade, faziam prisioneiros que eram vendidos como escravos, expulsavam também reis e príncipes, mas, no Oriente, certamente nunca desenraizaram todas as pessoas que haviam subjugado. Nem possuíam os meios tecnológicos para fazê-lo: não tinham nem caminhões, nem trens; quanto aos seus navios, não eram tão grandes quanto os do nosso mundo moderno.[2]

Flávio Josefo, o grande historiador da revolta dos zelotes de 66 d.C., fonte quase única de testemunho, com exceção das descobertas arqueológicas referentes ao período, relata as consequências trágicas em seu livro *A guerra dos judeus contra os romanos*. Todas as regiões do reino de Judá não foram afetadas pela grande devastação com tanta intensidade como foram principalmente Jerusalém e algumas cidades fortificadas. Segundo as estimativas, o sítio de Jerusalém, os combates e os terríveis massacres que se seguiram fizeram "um milhão e cem mil" vítimas entre os habitantes, e "97 mil" outros foram feitos prisioneiros (algumas dezenas de milhares foram, além disso, mortas em outras cidades).[3]

Segundo o hábito dos antigos cronistas, Josefo exagerou nos números. A maior parte dos pesquisadores concorda hoje em pensar que tal exagero era característico de quase todas as estimativas demográficas que nos chegaram do período da Antiguidade, quando parte não desprezível dos números era, sobretudo, de natureza tipológica. Josefo assinala que, antes da revolta, a cidade de Jerusalém abrigava inúmeros peregrinos que não eram autóctones, mas a hipótese segundo a qual teria existido um milhão e cem mil vítimas em Jerusalém não é crível. A cidade de Roma, no apogeu do império, no século II da era cristã, se aproximava das dimensões de uma metrópole de tamanho médio em nossos tempos modernos,[4] mas é difícil conceber a existência de uma aglomeração urbana desse tamanho no coração do pequeno reino de Judá. A

população de Jerusalém, naquele período, segundo uma estimativa razoável, seria de 60 a 70 mil pessoas.

Mesmo que se aceite o número de 90 mil prisioneiros feitos pelo imperador romano — estimativa que não parece realista —, isso não significaria, contudo, que "Tito, o malvado", o destruidor do Templo, tenha exilado o "povo judeu". Ao contrário do que é ensinado nas escolas em Israel, ao observar o pórtico de Tito erigido em sua glória em Roma, vê-se que são soldados romanos que carregam sobre seus ombros o candelabro tomado como butim em Jerusalém, e não judaenses que o carregam nos caminhos do exílio. Para ser mais exato, não há nenhum rastro, o menor índice, de qualquer expulsão do país de Judá, nem mesmo na rica documentação que Roma nos legou. Da mesma forma, nenhuma descoberta vem confirmar a formação de grandes centros de refugiados recolhidos nas fronteiras de Judá, o que deveria ter se produzido se a população tivesse fugido em massa.

Não se sabe que tamanho exato tinha a sociedade judaense às vésperas das guerras dos zelotes e da revolta contra os romanos. Nesse caso ainda, esses números trazidos por Josefo são muito pouco plausíveis (relatam, por exemplo, que mais de três milhões de habitantes viviam na Galileia). As buscas arqueológicas realizadas ao longo das últimas décadas sugerem que em Canaã, ou seja, no poderoso reino de Israel e no pequeno reino de Judá, residiam, no total, por volta de 460 mil habitantes no século VIII a.C.[5] Magen Broshi, pesquisador israelense, estimou, a partir de cálculos referentes à capacidade de produção do trigo no território compreendido entre o Jordão e o mar, que no período bizantino do século VI d.C. a população máxima podia chegar a um milhão de pessoas.[6] Em outros termos, às vésperas da revolta dos zelotes, a população do reino da grande Judeia contava provavelmente com mais de meio milhão de pessoas, mas certamente menos de um milhão. As guerras, as epidemias, as secas ou o peso dos impostos podiam levar a uma redução da população, mas, enquanto a revolução botânica e agrotécnica dos tempos modernos não havia transformado os métodos de produção agrícola, o crescimento demográfico não podia ultrapassar esse limite de densidade.

Após as guerras internas conduzidas pelos zelotes e sua revolta contra os romanos, a Judeia sofreu terríveis abalos, e não há dúvida de que as elites culturais tenham vivido um grande sofrimento no dia seguinte à destruição do Templo. A população de Jerusalém e de sua vizinhança com certeza diminuiu durante algum tempo. Mas, como já foi mencionado, ela não foi expulsa, e a retomada econômica aconteceu logo em seguida. Os resultados de escavações arqueológicas mostram que a destruição descrita por Josefo era exagerada e que inúmeras cidades se desenvolveram demograficamente no final do século I d.C. Além disso, a cultura religiosa judaica inicia muito rapidamente um período de prosperidade dos mais efervescentes e dos mais impressionantes.[7] Infelizmente, os sistemas de relações políticas dessa época

permanecem pouco conhecidos.

Nossos conhecimentos sobre a segunda revolta messiânica que abalou a história judaense durante o século II d.C. são também limitados. A rebelião que estourou no ano 132 sob o principado de Adriano, chamada revolta de Bar Kokhba, é rapidamente mencionada pelo historiador romano Dião Cássio, assim como por Eusébio, bispo de Cesareia, autor de *História eclesiástica*. O Midrash, coletânea de exegese judaica, e as descobertas de escavações arqueológicas dão ideia de seu desenvolvimento. Mas esse período da história judaense infelizmente não originou nenhum historiador da estatura de Flávio Josefo, de forma que a reconstituição do acontecimento permanece muito rudimentar e fragmentada. De qualquer maneira, se a expulsão aconteceu, como relata o discurso tradicional, tem-se o direito de perguntar qual foi seu impacto nessa revolta e suas terríveis consequências. Em sua descrição do final trágico da revolta, Dião Cássio escreve:

> Cinquenta de seus locais mais importantes, 950 de seus burgos mais renomados, foram arruinados; 180 mil homens foram mortos em suas incursões e nas batalhas; não se saberia calcular o número daqueles que morreram de fome e pelo fogo, de forma que quase toda a Judeia se tornou um deserto [...].8

Aqui ainda se reconhece o exagero característico dos historiadores da Antiguidade (suas estimativas dão a impressão de que é sempre preciso tirar um zero de seus números), mas esse relatório não menciona nenhuma expulsão. O nome de Jerusalém foi mudado para Aelia Capitolina, e seu acesso foi temporariamente proibido aos circuncidados. A população foi submetida a toda espécie de severas restrições durante três anos, em particular em torno da capital, e foi, sobretudo, a repressão religiosa que sofreu um notável agravamento. Pode-se imaginar que combatentes que se tornaram cativos foram vendidos como escravos, e outros sem dúvida fugiram da região. Mas, em 135 d.C., a grande massa dos judaenses não foi sujeita a nenhum exílio.9

Embora o nome da província judaica tenha mudado para província Síria Palestina (mais tarde Palestina), ela permaneceu, ao longo do século II de nossa era, o país das populações judaense e samaritana, que constituíam a maioria dela, e continuou a se expandir e a prosperar durante uma ou duas gerações após o término da revolta. No final do século II e no início do século III, não apenas a maior parte dos trabalhadores da terra havia se restabelecido e a produção agrícola havia se estabilizado, como a região ainda atingiu um de seus picos culturais, a famosa "idade de ouro" dos tempos de Yehuda Hanassi.10 No ano 220 d.C., findaram-se a compilação das leis orais, sua redação e seu fechamento nas "seis ordens da Mixná", um acontecimento de importância muito mais decisiva que a revolta de Bar Kokhba para o desenvolvimento da identidade e da crença judaicas ao longo de sua história. De onde surgiu então o grande mito do exílio do "povo judeu" depois da destruição do Templo?

Professor na universidade religiosa de Bar-Ilan, fundamentando-se na volumosa documentação deixada pelos Tanains (ou repetidores) que redigiram a Mixná, Chaim Milikowsky provou que, nos séculos II e III de nossa era, o termo *galut* [exílio] significava submissão política e mais do que deportação, ainda mais porque não existia correlação necessária entre os dois significados. O único exílio ao qual os textos rabínicos faziam menção era o da Babilônia, que ainda se prolongava na perspectiva de diversos autores, mesmo depois da destruição do Segundo Templo.11 Israel Jacob Yuval, historiador na Universidade Hebraica de Jerusalém, deu um passo a mais e demonstrou que o mito judaico renovado sobre o exílio foi formalizado de maneira relativamente tardia, e isso sobretudo após o mito cristão da expulsão dos judeus como punição à crucificação de Jesus e à sua rejeição do Evangelho.12 É certo que o discurso antijudeu sobre o exílio já se encontra em Justino, mártir de Neápolis, que, depois da revolta de Bar Kokhba no meio do século III de nossa era, vinculou a expulsão dos circuncidados da cidade de Jerusalém a um ato de castigo coletivo da vontade divina.13 Inúmeros outros cristãos o seguiram, crendo que a permanência dos judeus fora da terra que lhes era sagrada advinha de seus pecados e era uma prova irrefutável disso. Desde o século IV d.C., o mito do exílio foi recuperado e integrado à tradição judaica.

No entanto, é no Talmude da Babilônia que se podem encontrar as primeiras expressões que, com grande talento, juntam em um único elemento o exílio e a destruição do Templo. Convém lembrar que uma comunidade judaica subsistiu sem interrupção na Babilônia a partir do século VI a.C., comunidade que por sua vez nunca desejou “retornar” a Sião, mesmo quando a Terra Santa caiu sob o poder do reino dos hasmoneus. Talvez não seja por acaso que tenha sido justamente lá, depois da destruição do Segundo Templo, que se adotou com fervor o discurso em que a destruição se vinculava no exílio renovado, por *mimesis* do exílio anterior. Esse desastre fornecia a racionalização religiosa permitindo continuar a chorar e a se lamentar às margens dos rios da Babilônia, que, no entanto, não corriam tão longe de Jerusalém.

Com o triunfo do cristianismo, que adquiriu no século IV o estatuto de religião do império, os adeptos do judaísmo de outras regiões começaram a aceitar o exílio como um mandamento de inspiração divina. A ligação entre expulsão e pecado, destruição e exílio, se tornou um componente imanente das diversas definições da presença judaica pelo mundo. As origens do mito do povo errante, castigado por seus atos, estavam mergulhadas na dialética da hostilidade cristãos-judeus em torno da qual se construíram, de maneira idêntica, os limites da definição dessas duas religiões. Mas o mais importante é que, a partir daí, o conceito de “exílio” adquiriu, nas diversas tradições judaicas, um sentido essencialmente metafísico, separado de qualquer contingência física de estar fora da pátria ou não.

A filiação com os exilados de Jerusalém era, no entanto, tão vital quanto o

pertencimento à “semente de Abraão, Isaac e Jacó”, do contrário, senão o estatuto do crente judeu como membro do “povo eleito” não teria sido estabelecido de maneira suficientemente sólida e estável. Ao mesmo tempo, o fato de se estar no “exílio” se tornou um estatuto existencial que se distanciava cada vez mais de toda definição de um lugar territorial específico; de maneira mais geral, o exílio reinava em todo lugar sobre a terra, e mesmo na Terra Santa. Mais tarde, na cabala, ele se tornou inclusive uma das características da divindade, pois o estado de exílio constante desta última constituía ali um dos sinais de sua revelação.

O conceito de “exílio” moldou as diversas definições do judaísmo rabínico diante do cristianismo em expansão.[14] Se Jesus havia redimido o mundo com seus sofrimentos, os adeptos do judaísmo que acreditavam no Antigo Testamento rejeitavam em sua totalidade essa solução redentora. Aqueles que persistiam e continuavam a se identificar como judeus rejeitavam a “graça” cristã que a “ressurreição” de Jesus havia supostamente estabelecido no mundo. Eram da opinião de que o sofrimento reinaria aqui embaixo enquanto a chegada do verdadeiro messias não tivesse livrado o mundo do seu sofrimento existencial. O exílio representava então uma espécie de catarse de devoção assim como, em certa medida, uma maneira de purificação de seus pecados. A redenção tão esperada, antítese do estado de exílio, só aconteceria no dia do Juízo Final. Por assim dizer, o exílio não significava um local fora da pátria, mas um estado fora da redenção. A futura salvação dependia da vinda do rei-messias, proveniente da semente de Davi e anunciador do retorno em massa para Jerusalém. Como se sabe, essa concepção da redenção supõe a ressurreição dos mortos, e eles também estão destinados a se agrupar na Cidade Santa.

Para a minoria de crença judaica perseguida que vivia em uma civilização de religião hegemônica, o exílio era também a marca de sua derrota temporária, a qual tinha uma data de origem laica, a destruição do Templo, mas devia ser apagada em um futuro que dependia totalmente do domínio messiânico, sobre o qual os judeus humilhados haviam perdido todo controle. Apenas esse futuro, cuja essência não era de ordem temporal e que podia ser imediato ou longínquo ao mesmo tempo, detinha a promessa do advento da redenção e talvez também do advento de um poder universalista. Eis a razão pela qual, ao longo das gerações, os judeus nunca foram tentados a retornar a sua “pátria ancestral”, e aqueles que sucumbiram à tentação foram, na maior parte dos casos, marcados como falsos messias. Os peregrinos ocasionais podiam certamente ir a Jerusalém se seus atos permanecessem no limite de um procedimento individual, e outros podiam até escolher ser enterrados ali. Mas a emigração coletiva com o objetivo de levar uma vida judaica plena na Cidade Santa não figurava no imaginário religioso, e aqueles que de tempos em tempos evocavam a possibilidade se limitavam a raras exceções ou eram considerados iluminados.[15]

A relação particular dos caraítas com Jerusalém levou bom número deles a emigrar

para o local e a conclamar para a “ascensão” a esse destino tão cobiçado. Esses “protestantes judeus” que adotaram o Antigo Testamento, mas rejeitaram a tradição oral, estavam dispensados de se curvarem às severas exigências do exílio, que o judaísmo rabínico tornava ainda mais difícil. Assim, podiam rejeitar as proibições no que dizia respeito à Cidade Santa e ali se instalar em grande número. Sua maneira peculiar de chorar pela destruição do Templo — eles também eram chamados “enlutados de Sião” — fez com que, nos séculos IX e X de nossa era, constituíssem em aparência a maioria da população da cidade.

Uma série de mandamentos rabínicos proibiu toda tentativa de precipitar a vinda da redenção e, consequentemente, a emigração em direção à fonte a partir da qual ela supostamente se revelaria e se expandiria. Três famosos sermões constituíam as proibições religiosas mais importantes. Encontram-se no Talmude da Babilônia, que especifica:

> A quais [ações] estes três sermões serão [aplicados]? Um prescreve aos judeus que eles não devem se dirigir a [Sião] em massa [pela força]; e outro é que o Todo-Poderoso, bendito seja, ordena aos judeus que não se revoltem contra as nações do mundo; e outro é que o Todo-Poderoso, bendito seja, ordena aos idólatras que não subjuguem os judeus mais do que necessário (Ketubot 110: 2).

“Dirigir-se a [Sião] em massa” remete à emigração coletiva para a Terra Santa, cuja proibição formal foi respeitada pelos judeus ao longo dos tempos e levou à aceitação do exílio como um mandamento divino a não ser transgredido. Era proibido precipitar o fim e rebelar-se contra a divindade, de forma que a massa dos fiéis acabou por morar no exílio não como uma situação real temporária que podia mudar após uma emigração para uma região, mas antes como uma condição que definia a totalidade da existência no mundo temporal terreno.16 Aqui também está a razão de, quando, mais tarde, os centros de cultura judaica da Babilônia se desagregaram, os judeus emigrarem para Bagdá e não para Jerusalém, embora essas duas cidades estivessem, na época, sob a mesma gestão administrativa, o califado. Quando os expulsos da Espanha se dispersaram pelas cidades da bacia do Mediterrâneo, muito poucos quiseram ir até Sião. Nos tempos modernos, quando os *pogroms* se propagaram violentamente e a ascensão dos nacionalismos no Leste Europeu se tornou ainda mais agressiva, os judeus do povo do iídiche emigraram para o Ocidente, mais particularmente para os Estados Unidos. Foi preciso que esse país lhes fechasse as portas e que o nazismo se entregasse a seu terrível massacre para provocar um movimento de emigração um pouco mais consistente para a Palestina mandatária, da qual uma parte se tornaria o Estado de Israel. Os judeus não foram expulsos de “sua pátria” pela força e também não retornaram a ela de bom grado.

Exílio sem expulsão — uma história em zona obscura

Quando Heinrich Graetz, em sua Geschichte der Juden, fez a descrição da destruição do Segundo Templo, ele começou por uma comparação que retoma em grandes linhas aquela da destruição do Primeiro Templo:

> De novo Sião estava assentada sobre ruínas e chorava seus filhos mortos, suas virgens arrastadas para o cativeiro ou lançadas como alimento aos apetites imundos de soldados brutais. Mais infelizmente ainda, depois de sua primeira queda, nenhum profeta estava ali para predizer o fim de sua viuvez e de suas provações.17

A elaboração da reconstituição histórica seguia o modelo da destruição tal como aparecia na Bíblia, até mesmo para descrever a expulsão que se seguiu. O primeiro historiador da "nação" judaica continuou a mostrar a tragédia em tom triste e doloroso:

> Quem poderia descrever os sofrimentos dos infelizes judaenses em poder dos romanos? Os prisioneiros feitos durante essa guerra ultrapassavam o número de 900 mil. […] Os mais jovens e as mulheres foram leiloados e, por seu grande número, foram cedidos aos mercadores de escravos por preços derrisórios.18

Foi evidentemente de Josefo que Graetz emprestou o núcleo da narrativa sobre o fim da revolta dos zelotes, aumentando ao mesmo tempo um pouco mais os números. Mas não hesitou em dar um passo adiante, oferecendo generosamente outra informação, que não existia no original, para destacar ainda mais o par sagrado da "destruição" e do "exílio":

> todas essas catástrofes produziram nos judaenses sobreviventes tal impressão de terror e de estupor que neles paralisaram todo espírito de iniciativa e toda volição. A Judeia estava despovoada, todos aqueles que haviam tomado as armas, no Norte e no Sul, aqui ou além do Jordão, estavam caídos no campo de batalha ou haviam sido acorrentados e mandados para o exílio. […] O judaísmo, que não tinha mais nem culto nem centro, tinha sua existência ameaçada. […] O que aconteceria com o povo judeu e o judaísmo? Quem se levantaria dessas ruínas para salvar o judaísmo?19

Mas essas crenças eram vãs. Com sua fé, o "povo judaense" subsistiu, do contrário Graetz não poderia ter escrito um livro tão impressionante, tanto mais que, inversamente ao que aconteceu, segundo ele, após a destruição do Primeiro Templo, "o resto do povo pôde continuar a viver em seu país-pátria". Esse fato permitiu que o historiador pudesse prosseguir, em tom patético, com o relato da história do povo judeu em sua própria terra. Mas não há nenhuma dúvida de que, já nesse ponto da

narrativa, ele criou de maneira indireta a metarrepresentação da expulsão e da errância. Essa impressão foi reforçada quando ele procedeu à descrição das consequências da revolta de Bar Kokhba, que estourou 65 anos mais tarde:

> Um imenso número de judaenses havia morrido, milhares de prisioneiros judeus eram vendidos a preço vil como escravos nos mercados de Hebron e de Gaza, outros eram enviados ao Egito, onde morriam de fome e de miséria. […] A nação judaica jazia uma vez mais ensanguentada e mutilada aos pés de um vencedor impiedoso. Esse levante foi seu supremo esforço para reconquistar sua independência.[20]

É preciso observar que em lugar nenhum Graetz menciona abertamente que houve expulsão de todo o povo. Ele insiste na captura de prisioneiros e na partida de um grande número de fugitivos do país da Judeia. Com grande talento, mescla e vincula, no estilo da tragédia literária, as duas revoltas históricas em um destino comum e contínuo. As repetidas comparações com a destruição do Primeiro Templo, da qual se supõe que os leitores conheçam as consequências trágicas, vêm completar e aperfeiçoar o quadro.

Da mesma forma, em Simon Doubnov, não se encontra nenhuma reminiscência de qualquer expulsão. No entanto, contrariamente a Graetz, esse historiador judeo-russo se previne em criar um vínculo muito próximo entre as representações da destruição de Jerusalém e as de uma expulsão maciça por coerção. No caminho dos modelos literários empregados por Josefo e Graetz, ele faz uma descrição dramática e dura da destruição. Milhares de prisioneiros foram expulsos para os quatro cantos do império, o que levou à redução da população da Judeia. Doubnov faz uma descrição similar das consequências da revolta de Bar Kokhba; menciona um grande número de cativos vendidos como escravos e de fugitivos. Mas a leitura de seus escritos não veicula a impressão de uma metarrepresentação em que o povo judeu, depois da destruição do Templo, teria sido expulso e exilado, e disso o leitor lembra com clareza que não houve deportação do país pela força.[21]

Salo Baron retoma um modo de representação similar. O historiador de Nova York não faz uma combinação da destruição com o exílio, mas tende, como veremos em seguida, a valorizar outras razões para explicar a presença dos judeus fora da Judeia. Evidentemente, ele se prolonga nas consequências trágicas das duas revoltas, mas se apega, sobretudo, a destacar com precisão o fim da existência da soberania judaica. Esse último aspecto não é, por outro lado, apresentado de maneira muito dramática, mas antes de tudo como um processo histórico lógico e de longa duração.

Baron atribuía uma importância particular — e isso se aproxima do que já foi mencionado no capítulo anterior — ao fato de impedir o estabelecimento de uma correlação entre a decadência da Judeia como entidade política e o desaparecimento da “nação étnica” judaica. À diferença das análises históricas de Theodor Mommsen,

Julius Wellhausen e outros historiadores goyim, que definiam, a partir da destruição de Jerusalém, o vínculo entre os judeus como o que existia entre comunidades de crenças, e não como o de um povo, era a razão pela qual Baron insistia com firmeza no fato de os judeus, dos tempos de Nabucodonosor ao período moderno, haverem se preservado como "etnia" específica que, segundo ele, "não havia jamais estado completamente em conformidade às categorias das divisões nacionais tradicionais".22 Os judeus, definitivamente, constituíam um povo com um passado extraordinário que não se parecia em nada com os outros povos.

Na historiografia puramente sionista, esse discurso não sofreu modificações significativas. Por outro lado, é surpreendente que os historiadores sionistas não tenham retomado o tema da expulsão vinculado à destruição do Templo. Mas outra surpresa nos aguarda aqui, dessa vez de ordem cronológica.

Em *Galout*, o ensaio bastante conhecido de Yitzhak Baer e que foi mencionado mais acima, esse historiador sionista, depois de ter apresentado como introdução a essência da permanência no exílio, escreve:

> A destruição do Segundo Templo acentua essa falha da história e faz com que cresça o tesouro dos valores nacionais e religiosos cuja perda nos faz enlutar: o Templo e seu ofício divino, a constituição sagrada então mutilada, a autonomia nacional, o solo sagrado sempre muito subtraído à nação.23

Para Baer, mesmo que o solo lhe tenha sido "sempre muito subtraído", a "nação" judaica não foi extirpada por um ato de violência singular, embora, consequentemente, ela tenha perdido por muito tempo sua independência territorial. A vida sobre a "terra nacional" se perpetuou, a despeito da grande devastação e dos combates heroicos:

> As lutas conduzidas pelos zelotes para a libertação política e para o estabelecimento do reino divino pela força não cessaram, depois da revolta de Bar Kokhba, e continuaram até a conquista da Palestina pelos árabes. Foi apenas ao final de uma longa resistência que se impôs a interdição de que não se devia despertar tão cedo o amor, nem promover pela violência o reino divino, nem se revoltar contra a dominação dos outros povos.24

Como historiador minucioso, Baer não apenas conhecia a fundo todas as fontes referentes ao fim do Segundo Templo, mas também dominava tudo o que se referia às riquezas da fé judaica do período da Idade Média. No entanto, se não houve expulsão, a necessidade nacional de um exílio forçado subsistia, pois sem ele era impossível compreender a história "orgânica" do povo judeu errante, que, por uma razão ou outra, na verdade nunca havia tido pressa de voltar para casa, na sua pátria de origem. O início do exílio sem expulsão diferia daquele que a tradição judaica havia datado por engano no século I d.C.; a duração do longo exílio havia diminuído e se limitava finalmente a um período que só começava com a conquista árabe.

O “exílio sem expulsão”, que só se iniciou no século VII, ou seja, 600 anos após a destruição do Templo, não era apenas invenção de Yitzhak Baer. Outros pesquisadores sionistas poderiam reclamar os direitos sobre essa descoberta fulgurante, em primeiro lugar seu amigo e companheiro de armas nas batalhas historiográficas, Ben-Zion Dinur. O volume inicial de sua famosa coletânea de fontes *Israel em exílio*, cuja primeira publicação data dos anos 1920, recebeu em seguida o subtítulo “dos tempos da conquista da terra de Israel pelos árabes até as cruzadas”. Como introdução a seu ensaio, Dinur tinha consciência de que devia preparar seus leitores para a nova ordem cronológica da história nacional. Assim, ao apresentar suas fontes, inseriu um longo preâmbulo no qual explicava as razões de sua cronologia particular:

> O período de “Israel no exílio” começa nos primeiros dias da conquista do país de Israel pelos árabes. Não antes. Até esse período, a história de Israel foi a história de uma nação judaica soberana em seu país. [...] Acredito não ser necessário alongar-me muito para provar que o “exílio” real (em relação à nação como corpo público-histórico, e não em relação aos membros dessa nação) só se inicia no momento em que e Israel como país deixa de pertencer aos judeus, porque outros vieram ali se instalar de maneira permanente e manter sua ação durante gerações [...], embora a tradição e a percepção popular não façam distinção entre a abolição do poder de nosso povo em seu país e a subtração da terra sob seus pés. Para elas, esses dois fenômenos representam uma mesma coisa. Mas, de um ponto de vista histórico, convém fazer a diferença entre essas duas situações. Elas não são o produto de uma mesma época, e sua essência histórica também é diferente.25

Essa mudança cronológica é de uma importância decisiva e talvez possa ser considerada como subversiva em relação à tradição judaica. As causas dessa mudança estavam ligadas a dois aspectos vinculados:

> 1. As exigências fundamentais da historiografia como profissão, que impediam esses dois primeiros historiadores sionistas de determinar que havia ocorrido efetivamente uma expulsão do povo judeu após a destruição do Segundo Templo;
>
> 2. A derradeira vontade de reduzir ao mínimo o “período do exílio” de maneira a maximizar o direito de posse nacional sobre o país. Essa mesma razão incitou Dinur a fixar o início da revolta contra o estado de exílio e a “ascensão de tempos novos” na imigração de Judah Hassid e de seus companheiros no ano 1700.26

O processo político pelo qual o império romano reduziu e limitou o poder do reino de Judá era importante, mas secundário em relação ao desenvolvimento histórico mais crucial que levou de fato à emergência do exílio. No século VII de nossa era, a intrusão dos guerreiros do deserto e sua conquista pelas armas das terras pertencente aos judaenses mudaram a demografia do país. É sabido que o confisco das terras começou com as restrições impostas por Adriano no século II da era cristã, e a chegada dos muçulmanos só acelerou o processo, de forma que os judaenses foram forçados a sair e foram substituídos pela “nova maioria nacional em via de constituição no país”.27 Até

esse ponto, os judaenses ainda constituíam a maioria da população, e o hebraico era a língua vernácula dominante.[28] A chegada de novos conquistadores-colonizadores modificou a morfologia cultural local e pôs fim à presença do "povo judeu" nesse país.

Mas, se não houve expulsão dos judaenses motivada por uma intenção política, isso não queria dizer, valha-nos Deus, que o exílio havia sido o produto de uma vontade deliberada. Dinur se preocupava profundamente com o fato de que pudesse parecer que os judeus haviam deixado seu país por vontade própria e que sua exigência de renovação de seus direitos territoriais nos tempos modernos era menos justificada e reconhecida. Seus escritos refletem suas preocupações constantes em torno dessa grave questão que o mobilizou durante muito tempo, e apenas alguns anos mais tarde ele chegou à formulação de um resumo histórico aparentemente mais satisfatório:

> Cada implantação judaica nos países da dispersão se origina no exílio, ou seja, foi resultado da coação e da violação. [...] Isso não significa que os judeus chegaram à maioria dos países, depois da destruição de Jerusalém, como prisioneiros de guerra, soldados refugiados ou exilados expulsos de seu país. O caminho percorrido de Jerusalém em ruínas para os lugares de sua última instalação foi longo, feito em várias etapas de maior ou menor duração, em diferentes lugares. Mas como eles chegavam como refugiados e expulsos em busca de refúgio e de abrigo, e como a destruição de suas casas era muito conhecida e tinha razões também conhecidas por todos, era então natural que os habitantes dos países que os acolhiam, para os quais os fugitivos haviam se voltado para pedir hospitalidade, se contentassem totalmente com as motivações iniciais que os haviam levado a bater em sua porta. E às vezes os próprios judeus tinham interesse em valorizar o lado judaico de seu exílio e se abstinham de mencionar o último lugar de exílio, preferindo antes lembrar seu lugar de origem, o primeiro dos primeiros.[29]

Mesmo que a expulsão depois da destruição do Segundo Templo tivesse a função de um mito obscuro, esse uso era justificado e lógico, pois, em seguida, vieram outras expulsões e outras errâncias. O exílio prolongado constituía uma espécie de sombra acompanhando a destruição, daí seu papel fundamental, de dominar todos os exílios seguintes. Dinur acolhia com certa simpatia o mito cristão e, em seguida, era antissemita em relação ao judeu errante que nunca encontrava descanso. Assim, delimitava os contornos da identidade judaica não segundo a definição de uma minoria religiosa que teria vivido durante centenas de anos em meio a outras culturas religiosas dominantes — às vezes opressoras e às vezes igualmente protetoras —, mas segundo o perfil identitário de um corpo étnico-nacional estrangeiro em movimento perpétuo e condenado a vagar sem fim. Apenas a percepção do exílio sob essa forma podia fazer com que a história da dispersão judaica adquirisse sua continuidade orgânica, e somente ela podia também esclarecer e justificar "o retorno da nação a seu berço formador".

A laicização do conceito de exílio encontrou em Dinur sua expressão histórica mais poderosa e mais límpida. Essa expressão era fundamentalmente revolucionária e transformava não apenas a estrutura do tempo judaico associado ao exílio, mas

também o significado religioso profundo atribuído a esse tempo. O historiador tinha consciência de sua força nacional diante da tradição que recuava. De fato, fazia desta um uso constante, ao mesmo tempo que a invertia. Sabia também que, como historiador e intelectual engajado na cena pública, ele se tornava de fato autoridade alternativa diante de dezenas de milhares de rabinos, intelectuais orgânicos do passado judeu, que tinham por hábito definir a judeidade apoiando-se no conceito de exílio. Assim, não houve nenhuma hesitação em formular um novo "mandamento" com força de lei, de invenção própria: "Os três sermões de Rabi Yossi ben Hanina constituíam os fundamentos permitindo a existência do exílio. Eles se tornavam inexistentes com a abolição do exílio, assim o sermão proibia "convergir para [Sião] em massa" [ou seja, a proibição de emigrar de maneira organizada para o país de Israel] estava, por isso mesmo, também abolida. A resposta da nova geração só podia ser convergir para [Sião] em massa".30

Esse historiador audacioso, nomeado, em 1951, ministro da Educação nacional, considerava que as relações de força entre o judaísmo e o sionismo em Israel lhe permitiam determinar de maneira definitiva a data da "destruição do exílio". E, efetivamente, ele não estava errado: a nacionalização da religião pelo Estado de Israel progredia naquele período em ritmo acelerado, fruto de uma vitória ideológica que cabia apenas a ele.

Para completar a apresentação da transformação dos conceitos de expulsão e de exílio na historiografia sionista que floresceu no solo da pátria reencontrada, convém evocar rapidamente dois outros pesquisadores que abordaram a questão e também muito contribuíram para a elaboração da consciência nacional e da memória coletiva na sociedade israelense em via de formação: Yossef Klauzner, da Universidade Hebraica de Jerusalém, que foi o primeiro historiador oficial do "período do Segundo Templo", e Yehezkel Kaufmann, seu colega da mesma instituição, autor da importante obra *Exílio e terra estrangeira*, ambos tendo sido agraciados com o prêmio Israel.

Klauzner escreveu uma obra em cinco tomos, *História do Segundo Templo*, que foi várias vezes reeditada e teve inúmeros leitores. No final do último volume, o autor apresenta os acontecimentos da grande revolta, da qual não omite nenhum detalhe com o objetivo de glorificar o heroísmo dos combatentes e sua coragem nacional. Depois da descrição do triste destino de Massada, Klauzner conclui a obra com as seguintes palavras:

> Foi assim que tomaram fim a grande revolta e a guerra de liberação mais extraordinária que a humanidade conheceu ao longo da Antiguidade. A destruição do Segundo Templo foi total. A Judeia perdeu todo o poder, não conservou nem mesmo uma autonomia interna digna desse nome. A escravidão, o luto, a devastação — tais foram os horrores causados pela segunda destruição.31

A obra acaba então com essa conclusão histórica abrupta. Mesmo esse historiador "muito nacionalista", porque pertencia à direita revisionista, não havia ousado acrescentar a expulsão a suas conclusões sobre o Segundo Templo, daí o final muito dramático de seu livro. Tinha total consciência de que uma descrição histórica desse tipo estaria em flagrante contradição com o fato de, 60 anos mais tarde, estourar uma nova rebelião em massa no seio dessa própria população judaense que não podia ter sido expulsa e, além disso, era dirigida "pelo herói Bar Kokhba, à frente de um exército de heróis tão numerosos quanto as tropas de Betar".32 Por essa razão, preferiu, ele também, como os outros historiadores sionistas, relegar as condições da criação do exílio ao limbo da historiografia.

Em *Exílio em terra estrangeira* de Kaufmann, encontram-se muito "exílio" e pouca "nação", mas nem o mínimo rastro de "expulsão". Esse livro constituiu uma das tentativas mais interessantes de provar que, ao longo de seu longo exílio, os judeus se mantiveram como nação obstinada e dissidente, e não "simplesmente" como comunidade de crença. Mas, na sua reconstituição minuciosa da essência do exílio judeu, Kaufmann cuida para não abordar as condições históricas na origem da criação desse ajuntamento "bizarro, disperso e estrangeiro" que continuou, segundo ele, a formar um "povo" em todas as circunstâncias e diante de toda adversidade. De tempos em tempos, Kaufmann faz referência a "Israel que foi exilado de seu país e disperso",33 mas, ao ler seu texto, é bem difícil avaliar quando, como e por que ele foi expulso. A origem do exílio é considerada uma evidência, um fato natural que não é necessário elucidar, apesar do promissor subtítulo do livro: "Estudo histórico-sociológico sobre a questão da saída do povo judeu da Antiguidade até nossos dias". De maneira bastante surpreendente, o processo de "expulsão", acontecimento fundador e central da "história do povo judeu", que deveria ter sido objeto de inúmeros ensaios, nunca foi estudado e nunca produziu nenhuma pesquisa aprofundada.

O que era evidentemente natural e conhecido por todos encontrava uma unanimidade que ninguém ousava questionar nem discutir. Cada historiador sabia bem que o grande público percebia como uma realidade viva esse mito que associava "destruição" e "exílio", que havia se originado na tradição religiosa, mas que, retransmitido na laicidade popular, havia solidamente se enraizado nela. No discurso popular, assim como nas declarações políticas ou nos livros da educação nacional, o desenraizamento do povo de Israel depois da destruição do Templo era considerado uma verdade indiscutível, dura como pedra. A maioria dos pesquisadores razoáveis era excelente em contornar essa "verdade" com grande elegância profissional. Muito frequentemente, e apesar deles, acrescentavam a seus ensaios outras explicações sobre a formação do "exílio" e seu prolongamento.

O "povo" emigrado contra sua vontade

Outra questão central associada ao mito da "destruição-expulsão" que intrigava muito os detalhistas estava ligada ao fato, bastante conhecido, de que inúmeras comunidades judaicas de populações muito densas existiam bastante tempo antes do ano 70 d.C. fora do país da Judeia.

Era também notoriamente público que, após a declaração de Ciro, apenas uma parte dos exilados do famoso exílio da Babilônia e de seus descendentes voltou a Jerusalém. O resto, ou seja, a maioria, escolheu se instalar e prosperar nos centros de cultura judaica em plena efervescência que se estenderam no Oriente e onde as elites intelectuais desenvolveram ricas tradições religiosas propagadas em todo o mundo antigo. Não seria sequer exagerado adiantar que, em certa medida, o primeiro monoteísmo foi elaborado nos locais do exílio que se tornaram residência permanente desses fundadores do judaísmo. O fato de Jerusalém ter mantido seu estatuto como centro sagrado não entrava em contradição, aos olhos destes, com seu modo de religiosidade. As expressões mais tardias do monoteísmo, como o cristianismo e o islã, fizeram assim de alguns lugares centros sagrados que nunca foram alvo de aspirações à emigração, mas permaneceram apenas locais para os quais os fiéis direcionavam sua devoção e partiam em peregrinação (é possível que, a longo prazo, a residência permanente dos fiéis nos lugares sagrados tenha limitado o halo de santidade que os envolvia). Um pouco mais tarde, as cidades de Sura, Neardea e de Pumbedita abrigaram as grandes escolas rabínicas que se transformaram em enormes laboratórios onde foram destilados as práticas culturais e os princípios da religião judaica. Foi lá, sem dúvida, que se desenvolveu a instituição da sinagoga, e o Talmude babilônio que lá se originou foi até mais valorizado que o Talmude de Jerusalém, sobretudo porque provinha daquilo que era considerado na época um campo da mais alta cultura.

Josefo relata que os judeus no país dos partas "se contavam em número infinito, impossível de determinar".[34] Ele sabia também contar a história de Anilaios e Asinaios, esses dois irmãos aventureiros que, no século I de nossa era, estabeleceram um principado de piratas judeus perto de Neardea e eram tão arrogantes que, sem vergonha alguma, se apropriaram das terras de seus vizinhos. Governaram durante quase 15 anos, até que brigaram — e não podia ser de outra forma, pois Anilaios havia se casado com uma bela mulher não judia.

Se o centro judaico da Babilônia foi criado, pelo menos nos seus primórdios, após um ato antigo de expulsão das elites da Judeia, quais foram as origens das outras comunidades judaicas que emergiram e se fortaleceram nos territórios da Ásia Menor e da África do Norte, e em seguida em torno do mar Mediterrâneo, bem antes da destruição do Templo? Teriam sido elas também resultado de uma deportação forçada?

Inicialmente, centros judaicos já existiam no Egito vizinho. Segundo o autor do Livro de Jeremias, os judaenses emigraram para ali nos tempos da destruição do Primeiro Templo, embora rapidamente tivessem se juntado aos pagãos por castigo divino (Jeremias, 44). A primeira comunidade judaica criada no Egito, segundo as revelações da arqueologia, se encontra em Elefantina, ilha próxima da atual represa de Assuam. Era uma guarnição de soldados persas judeus que, no século VI a.C., ali haviam erigido um templo para se dedicar ao culto de Javé (mas não aparentemente como Deus único). Encontrou-se também uma correspondência em aramaico, datando do século V, mantida com a província persa de Yeduh, que englobava Jerusalém, assim como com a província da Samária, mais ao norte.

A grande mudança no desenvolvimento das comunidades judaicas do Egito, assim como em torno da bacia mediterrânea oriental, se iniciou com a destruição do reino persa por Alexandre, o Grande, e a emergência da enorme área helênica. A ruptura dos limites bem definidos que caracterizavam o poder dos persas levou a um amplo movimento de troca de mercadorias e de ideias que criaram um contexto propício ao desenvolvimento de uma cultura aberta e global. O helenismo em expansão teve grande penetração, suscitou o despertar e a criação de simbioses espirituais e religiosas de um novo tipo, ao mesmo tempo que abria vias de comunicação mais seguras.

Josefo nos informa que, com a conquista da Judeia e da Samária por Ptolomeu I, um dos descendentes de Alexandre, inúmeros prisioneiros de guerra foram transferidos para o Egito, onde se tornaram sujeitos respeitados que gozavam de direitos iguais aos dos outros. Ele prossegue imediatamente com a seguinte observação: "Vários outros judeus foram se estabelecer no Egito, atraídos tanto pelas vantagens que o país oferecia quanto pela benevolência de Ptolomeu".[35] Os vínculos entre as duas regiões se estreitaram e levaram à imigração de comerciantes, mercenários e intelectuais judaicos, sobretudo em Alexandria, a nova metrópole. Ao longo dos dois séculos seguintes, o número de judeus no Egito aumentava, de forma que Filo de Alexandria, o filósofo judeu, com o exagero típico das pessoas da Antiguidade, podia declarar que, no início do século I d.C., se elevava a um milhão.[36] Bem entendido, Filo fazia uma estimativa muito elevada, mas, no seu tempo, o número dos adeptos do judaísmo residentes no país do Nilo certamente se aproximava muito daquele dos judaenses que viviam no reino de Judá.

Encontram-se inúmeros adeptos da religião de Moisés em Cirenaica, a oeste do Egito, uma região igualmente controlada por Ptolomeu, assim como na Ásia Menor, sob o poder dos selêucidas. Embora Josefo nos conte nas *Antiguidades judaicas* que Antíoco III (Magno) instalou duas mil famílias de mercenários judeus originários da Babilônia nas regiões de Lídia e Frígia, na Ásia Menor, pode-se perguntar como surgiram também em tão grande número as outras comunidades importantes de

Antioquia, Damasco e mais tarde Éfeso, Salamis, Atenas, Tessalônica e Corinto, na Europa. Uma vez mais, não temos conhecimento disso, e as fontes sobre a questão parecem mudas.

A documentação epigráfica indica também a presença de inúmeros judeus em Roma no momento da expansão do império romano. No ano 59 a.C., Cícero, o famoso orador romano, já se queixava de seu grande número: "[...] essa multidão de pessoas que aí está; você sabe que força representam, quanto são unidas e que papel desempenham em nossas assembleias".37 Inscrições encontradas nas catacumbas nos mostram a intensidade da vida religiosa e o êxito econômico desses judeus. A comunidade de Roma era suficientemente grande, mas encontravam-se judeus em outras cidades da Itália. Resumindo, às vésperas da destruição do Segundo Templo, os adeptos do judaísmo estavam dispersos em todo o império romano, assim como no país dos partas, a leste, onde seu número já era mais elevado que no reino de Judá. Da África do Norte à Armênia, da Pérsia a Roma, comunidades judaicas se expandiram e prosperaram, sobretudo, em cidades com mais alta densidade de população, mas também em cidades menores e aldeias. Josefo, baseando-se em Estrabão, o historiador e geógrafo grego, escreveu que "dificilmente seria encontrado no mundo um lugar onde esse povo [*phylon*] não tenha sido acolhido e não tenha se tornado mestre".38

Segundo Baron, que propôs a mais alta estimativa do número de judeus que viviam no século I da era cristã, eles atingiam 8 milhões — número exagerado e dificilmente aceitável.39 Supõe-se que o historiador judeo-norte-americano tenha se deixado convencer pelos dados ainda maiores dos historiadores da Antiguidade. No entanto, a metade dessa estimativa, ou seja, mais ou menos 4 milhões, como propõem Arthur Ruppin e Adolf Harnack,40 parece mais realista à luz da grande variedade dos testemunhos sobre a grandeza da presença dos adeptos do judaísmo em toda a extensão do mundo antigo.

Desde Heinrich Graetz até os historiadores israelenses de hoje, inúmeras versões foram propostas para a teoria, muito insatisfatória, da "expulsão" (teoria também problemática do ponto de vista da cronologia): a expansão extraordinária do judaísmo, durante os 150 anos antes da era cristã e os primeiros 70 anos d.C., teria se desenvolvido após a imigração maciça dos judaenses para os recantos mais afastados do mundo. O que significaria que, com os graves abalos provocados pelas guerras de Alexandre, o Grande, os habitantes da Judeia, inquietos, teriam começado a emigrar de sua terra em grandes ondas, a vagar de país em país, deixando atrás deles uma progenitura prolífica. Mais ainda, é preciso destacar que essa emigração não teria sido geralmente o produto de uma intenção deliberada, mas teria acontecido por pressão das infelicidades dos tempos; além da massa dos prisioneiros de guerra levados como cativos, um grande número de habitantes teria assim deixado a Judeia e abandonado contra a vontade sua pátria bem-amada. Essa hipótese parece lógica, pois pessoas

"normais" não costumam abandonar seu domicílio de bom grado. Esse processo dinâmico, embora doloroso, teria dado impulso ao desenvolvimento das "dispersões de Israel".

O modelo da emigração e da dispersão foi diretamente inspirado na história dos fenícios e dos gregos. Essas unidades culturais e linguísticas começaram também a se mover e a se estender a certo ponto de sua história, como foi anteriormente o caso de outros povos e outras tribos. Antes de sugerir qualquer vínculo entre a destruição e a expulsão em 70 d.C., Graetz escrevia, por exemplo, em seu livro:

> Como se fossem levados por um destino inexorável, os filhos de Israel se afastavam sempre cada vez mais de seu centro natural. Todavia, essa dispersão foi um bem, um favor da Providência, pois garantiu a existência da família judaica e a tornou imortal. [...] Se a colonização grega contribuiu para difundir o gosto pelas artes e pela ciência entre as nações, se a dos romanos desenvolveu a noção de Estado disciplinado pela lei, a disseminação de outra forma considerável do mais antigo dos povos civilizados, o povo judaico, contribuiu, e não se poderia deixar de reconhecê-lo, para refrear as loucuras e os vícios grosseiros do paganismo. Todavia, tão esparsa pudesse estar essa família, ela não estava de forma alguma desmembrada.[41]

Em Simon Doubnov, o *pathos* engajado e mobilizador desaparece para dar lugar, de maneira mais geral, ao orgulho nacional e à ratificação da continuidade "étnica". Os judaenses foram desenraizados de seu país como prisioneiros de guerra ou foram forçados a tomar a fuga como refugiados.[42] O historiador judeo-russo cita também fielmente Filo de Alexandria, que escrevia em um de seus ensaios que as instalações dos judeus haviam tomado seu impulso da Judeia,[43] e traz para seus leitores, em grandes linhas, a saga dramática de um povo sempre submetido à emigração e à errância.

Baron, em sua ampla *History of Israel*, apresenta a "dispersão" de maneira um pouco diferente, embora para ele também a emigração tenha um lugar prioritário na formação do exílio: "As energias vitais do povo judeu foram reveladas pela expansão ininterrupta dos judeus na bacia mediterrânea oriental"; "Outros judeus continuaram a penetrar na Pérsia, a leste, na Arábia e na Abissínia ao sul, na Mauritânia marroquina, na Espanha e talvez na França, a oeste". Em outra parte ele diz: "Os movimentos migratórios entre os diversos países da diáspora também tomavam proporções cada vez mais consideráveis".[44] Essas frases assim como outras se misturavam ao discurso histórico, longo e complexo, em relação à expansão dos judeus, embora o autor esteja aparentemente consciente — graças a sua abordagem, que se diz cultural — do fato de essa descrição permanecer inexata e insuficiente.

Em relação aos historiadores sionistas, de Yitzhak Baer a Ben-Zion Dinur e outros, eles continuaram a reproduzir a tradição discursiva sobre a emigração, que completou, às vezes sem muita segurança, a teoria problemática da expulsão. De fato, os judaenses viviam fora de sua "pátria" desde muito tempo antes da destruição do

Segundo Templo, mas eles haviam sido forçados a isso e tinham o estatuto de refugiados. Menahem Stern, historiador muito respeitado pertencente à segunda geração de pesquisadores sobre o período do Segundo Templo em Israel, resumiu essa longa tradição historiográfica quando escreveu:

> Diversos fatores contribuíram para a expansão da diáspora judaica de um ponto de vista geográfico e para sua multiplicação de um ponto de vista numérico: as expulsões do país, as pressões políticas e religiosas na Judeia, as possibilidades econômicas nos países em que reinava a prosperidade, como o Egito do século II da nossa era, assim como o proselitismo, cujas raízes tomaram força no início do período do Segundo Templo, que atingiu seu apogeu no século I de nossa era.45

Convém prestar atenção à ordem decrescente dos fatores: a expulsão vem em primeiro lugar, evidentemente. Em seguida, Stern menciona o estado de refugiado por conta do marasmo da época, segue a imigração voluntária, e finalmente surge a conversão, embora relegada à margem do discurso. A técnica de difusão do conhecimento no ensino da história nacional encontra aqui uma de suas expressões mais incisivas, que se manifesta de maneira renovada nos relatos de outros historiadores israelenses, assim como em todos os livros de história difundidos no sistema escolar em Israel.

Mas, ao mesmo tempo, no coração de todas essas histórias de diáspora se esconde, vergonhoso, um enigma que permanece insolúvel: como um povo essencialmente camponês, que virou as costas para o mar e que não havia criado um vasto império pôde produzir tantos emigrantes? Como se sabe, os gregos e os fenícios eram populações de navegadores com forte proporção de comerciantes; sua expansão era a consequência lógica de suas ocupações e de seus modos de vida. Emigraram e fundaram colônias e novas cidades ao longo das costas do mar Mediterrâneo; eles se expandiram e se reuniram à sua volta — o filósofo Platão dá uma descrição pitoresca: “como rãs em torno de uma poça d’água”. Nas rotas de seu comércio, eles se instalaram nas aglomerações existentes e modificaram consideravelmente a cultura. Os romanos fizeram o mesmo posteriormente. É preciso deter-se em dois elementos:

> 1. Apesar da expansão, seu país de origem não se esvaziou subitamente e não ficou abandonado;
>
> 2. Os gregos, os fenícios e os romanos continuaram, em geral, a falar sua própria língua mesmo durante a dispersão.

Os judaenses de Judá, em compensação, como Josefo não deixa de repetir, não eram em maioria comerciantes; eles eram apegados ao trabalho do campo e a sua terra sagrada: “Ora, então nós não habitamos um país marítimo, nós não temos prazer no

comércio nem na frequentação dos estranhos que dele resulta. Nossas cidades são construídas longe do mar [...]".[46] A sociedade judaense incluía mercadores, mercenários e elites políticas e culturais, mas em número reduzido — em todo caso, não mais que um décimo da população total. Se, no apogeu do período do Segundo Templo, o número de habitantes da grande Judeia atingia as 800 mil pessoas, em quanto podia se elevar o número de emigrantes? No melhor dos casos, a alguns milhares! E por que então as comunidades de judaenses não falavam sua língua, o hebraico ou o aramaico, lá onde haviam imigrado? Por quais razões os imigrados tomaram nomes que, em geral, não eram hebraicos, e isso desde a primeira geração? E, se eram agricultores, por que não fundaram nem uma única colônia judaense-hebraica?

Os alguns milhares ou mesmo dezenas de milhares de imigrados judaenses não podiam em hipótese alguma dar origem, ao longo dos dois séculos seguintes, a uma população que atingisse o número de alguns milhões de adeptos do judaísmo dispersos por todo o universo cultural do litoral mediterrâneo. Naquela época, como já foi mencionado anteriormente, o crescimento demográfico permanecia estável e o número daqueles que podiam subsistir graças aos produtos da terra, nas cidades ou nas aldeias, estava regulado pelas capacidades limitadas da produção agrícola. Eis é o porquê de as sociedades helênicas e romanas não terem nunca vivido aumentos demográficos acelerados (seu crescimento provinha, sobretudo, da colonização de terras virgens e de sua bonificação) e terem se mantido durante muito tempo, às vezes com algumas variações para cima, em um nível estável. Os emigrados judaenses não formavam uma "raça fértil" dotada de "energias vitais" maiores que as outras, como Baron sugeria ao retomar as observações de Tácito, o historiador romano anti-judeu. Eles não conquistaram nenhuma terra nova para frutificar, e pode-se supor que não eram os únicos a não matar sua progenitura, como sugeriu um pesquisador israelense.[47]

A expatriação de prisioneiros de guerra vendidos como escravos foi sem dúvida praticada, mas pode-se duvidar que os judaenses escravos tenham tido genes de uma hereditariedade particularmente fértil, ou então que tenham tido pais adotivos mais generosos que seus donos, os ricos pagãos. A imigração dos comerciantes, mercenários e letrados judaenses fora do território da Judeia constitui um fenômeno histórico reconhecido. No entanto, essa lenta corrente de emigração não podia se reproduzir em centenas de milhares, ou em milhões de pessoas, a despeito da "energia vital" e da "força viril" dos emigrados.

Infelizmente, o monoteísmo não contribuiu para um aumento da fertilidade biológica nem para a reprodução de um maior número de descendentes, e a assistência espiritual que trouxe a seus fiéis não teria preenchido o ventre de sua progenitura faminta. Em compensação, não se pode duvidar de que ele se multiplicou ao dar

origem a “descendentes” de um tipo diferente.

“Muitas pessoas dentre os povos do país se tornaram judias”

A conversão, uma das razões do notável crescimento do número de adeptos do judaísmo no mundo todo da Antiguidade antes da destruição do Segundo Templo, surge certamente em quase todos os relatos produzidos pelos historiadores pré-sionistas e mesmo sionistas.[48] Mas esse fator determinante de expansão do judaísmo foi relegado em um estatuto marginal e posto no banco de reserva, enquanto as “vedetes” mais grandiosas “esclareciam” com sua luz a compreensão da história dos judeus: a expulsão, a fuga, a emigração e o crescimento natural. Esses fatores apresentavam a questão da “dispersão do povo judeu” sob uma luz “étnica” melhor. Doubnov e Baron, por exemplo, dão à conversão uma importância um pouco mais central, mas, ao se aproximar dos ensaios de caráter mais sionista, esse aspecto é minimizado, e, ao se voltar para as obras de popularização da história, em particular os livros escolares — que modelam a consciência nacional da maioria —, revela-se que a conversão desapareceu totalmente.

A ideia de que a religião judaica nunca se dedicou ao proselitismo está profundamente enraizada no grande público, tanto quanto aquela de que o “povo judeu” aceitava os não judeus sem real boa vontade, quando de tempos em tempos os não judeus se juntavam a ele.[49] A famosa frase do Talmude: “Os convertidos são para Israel como a psoríase” está citada em prelúdio a cada tentativa de discussão e de aprofundamento da questão. De quando data essa frase? Representa ela de alguma maneira os cânones da religião e as configurações das práticas judaicas durante o longo período que vai da revolta do macabeus, no século II a.C., à revolta de Bar Kokhba, no século II d.C.? Nesse período histórico o número dos adeptos do judaísmo nas culturas instaladas à volta do Mediterrâneo atingiu um ponto culminante, só novamente visto no início do período moderno.

Entre o período de Esdras, no século V, e a revolta dos macabeus, no século II a.C., a história dos judaenses acontece em uma espécie de Idade Média obscura. Para o período anterior, os historiadores sionistas se baseiam nos relatos da Bíblia e, para o período seguinte, nos Livros dos Macabeus, assim como nos relatórios detalhados que Josefo legou na última parte de suas *Antiguidades judaicas*. Nossos conhecimentos desse período de “Idade Média” são particularmente restritos; com exceção de algumas raras descobertas arqueológicas, dos livros abstratos da Bíblia, que informam talvez, em certa medida, sobre os tempos de sua redação, e do relato fragmentado de Josefo sobre o período, as fontes são quase inexistentes. Durante esses séculos, a comunidade judaense era, ao que parece, uma das menores, a tal ponto que Heródoto, o Curioso, em visita à mesma região nos anos 440 a.C., não conseguiu encontrá-la.

Sabemos também que, diante da profusão dos textos bíblicos, que, durante o período persa, destacaram o princípio tribal e exclusivo da "semente sagrada", encontram-se outros autores, subversivos e opostos ao discurso dominante, dos quais uma fração dos ensaios conseguiu se infiltrar na literatura canônica. Nos textos de Isaías 2, no Livro de Rute, no Livro de Jonas ou no Livro de Judite, deparamos com apelos repetidos, diretos ou indiretos, incitando à reaproximação dos estrangeiros com o judaísmo e tentando mesmo convencer o mundo inteiro a aceitar a "religião de Moisés". Os autores do Livro de Isaías destinavam inclusive o monoteísmo judaico a um *telos* universal:

> Acontecerá, no fim dos tempos,/Que a montanha da casa do Eterno/Será fundada no cume das montanhas/Que ela se elevará acima das colinas/E para ela afluirão todas as nações. Virão multidões de povos e dirão:/Vinde, e subiremos na montanha do Eterno/à casa do Deus de Jacó/Para que ele nos ensine seus caminhos,/E que nós marchemos por suas veredas (Isaías 2,2-3).

Rute, a moabita, que se revela ser a bisavó do rei Davi, se junta a Boaz, que a desposa sem problema algum.[50] O mesmo acontece com Aquior, o amonita, do Livro de Judite, que se converte ao judaísmo sob influência da heroína.[51] Deve-se lembrar que esses dois personagens pertenciam a povos proibidos de se aliarem, como o prescreve claramente o Deuteronômio: "O amonita e o moabita não entrarão na casa do Eterno, mesmo na décima geração e eternamente" (Deuteronômio 23, 4). No entanto, aqueles que conceberam esses personagens proselitistas aproveitaram a ocasião, por meio deles, de protestar contra a abordagem exclusiva e condescendente dos sacerdotes Esdras e Neemias, os agentes "oficiais" do reino da Pérsia.

Todos os monoteísmos escondem um potencial imanente de espírito missionário. Enquanto a tolerância caracteriza o politeísmo, que aceita a coabitação com outros deuses, o fato de acreditar em um Deus único tem por corolário a negação do pluralismo e incita os adeptos a propagar o princípio da unicidade divina que lhes é próprio. A aceitação do Deus único e sua veneração por outros constituem a prova de sua força e a infinitude de seu poder sobre o mundo. A religião judaica — a despeito de sua essência sectária e voltada para si própria, caráter insuflado sob a influência de Esdras e de Neemias que se fortaleceu em seguida com as restrições severas impostas pelo cristianismo triunfante — não era tão excepcional quanto alguns gostariam de crer no que se refere à predicação do monoteísmo religioso. As linhas da Bíblia deixam se manifestar vozes heterodoxas que dirigem a seus leitores apelos ao reconhecimento dos estrangeiros em Javé: encontram-se, além do Livro de Isaías, nos Livros de Jeremias, Ezequiel, Sofonias, Zacarias, assim como nos Salmos.

Quando se dirige aos exilados da Babilônia, Jeremias os aconselha em aramaico: "Assim lhes dirás: 'Os deuses que não fizeram os céus e a terra / Desaparecerão da

terra e de sob os céus'" (Jeremias 10, 11). Parece que "lhes" remete aos "povos estrangeiros", aqueles para quem a mensagem era dirigida em sua própria língua. Deus diz ao profeta Ezequiel: "Manifestarei minha grandeza e minha santidade, eu me farei conhecer diante dos olhos de muitas nações; e elas saberão que eu sou o Eterno" (Ezequiel 38, 23). Em Sofonias, fala-se do Juízo Final: "Então darei aos povos lábios puros / Para que todos invoquem o nome do Eterno, para servi-Lo de comum acordo" (Sofonias 3, 9). O Livro de Zacarias relata:

> E muitos povos e inúmeras nações virão procurar o Eterno dos exércitos em Jerusalém e implorar o Eterno. Assim fala o Eterno dos exércitos. E nesses dias dez homens de todas as línguas e nações tomarão um judeu pela sua roupa e dirão: "Nós iremos convosco, pois soubemos que Deus está convosco" (Zacarias 8, 22-23).

E o autor dos Salmos se deixa levar por sua verve poética: "Vós todos, ó povos, aplaudi! Aclamai Deus com gritos de alegria! Pois Deus, o Altíssimo, é temível, Ele é um grande rei sobre a terra" (Salmos 47, 2-3); "Povos, bendizei nosso Deus, Faça soar seu louvor!" (Ibid., 66,8); "Contai sua glória por entre as nações, / Diante de todos os povos exultai suas maravilhas!" (Ibid., 96, 3).

Inúmeras outras citações provam o lado predicador do monoteísmo judaico inicial e a atração que suscitou entre os povos vizinhos. Como a Bíblia foi escrita por vários escritores e passou pelas mãos de inúmeros redatores durante um longo período, ela está saturada de contradições e, em cada expressão de desprezo, de aviltamento ou de condescendência em relação a estrangeiros, se esconde frequentemente um tanto de predicação implícita, ou mesmo explícita e direta. O severo Deuteronômio manda abertamente: "Não te casarás com estes povos, não darás tuas filhas a seus filhos, e não tomarás suas filhas para teus filhos. [...] Pois tu és um povo santo para o Eterno" (Deuteronômio 7, 3 e 6). Mas não se deve esquecer que os heróis da mitologia bíblica sabiam "desprezar" as proibições divinas. Abraão, Isaac, José, Moisés, Davi e Salomão são descritos como grandes amantes de bem-amadas não judias, que eles desposaram sem jamais convertê-las. Abraão viveu em bom entendimento com Agar até que Sarah o instigou contra ela, e ele a expulsou; José tomou por esposa Asenate, a Egípcia; Moisés se casou com Séfora, a Madianita; Davi desposou a filha do rei de Gesur; e Salomão, esse grande apaixonado, nunca se privou de mulheres, fossem elas edomitas, sidônias, amonitas, moabitas ou outras. Nos tempos da redação dessas histórias, fosse no período persa ou no período helênico, a identidade religiosa e comunitária de um recém-nascido não era ainda determinada pela mãe, como se sabe, e parece que os autores anônimos não se preocuparam particularmente com isso.

A prova não bíblica mais antiga que testemunha o processo de adoção da religião judaica, ou de alguns de seus elementos, nos é dada pelos documentos que datam do período persa encontrados na cidade de Nippur. Esses arquivos mencionam inúmeros

casos de nomes de pais tipicamente babilônicos enquanto uma parte dos nomes dos filhos já é claramente hebraica. Mesmo que seja verdade que inúmeros judeus tinham nomes estrangeiros — Zorobabel, filho de Salatiel, ou Mardoqueu, os mais conhecidos —, a tendência a atribuir nomes hebraicos aos descendentes da segunda geração de convertidos não constituiu unicamente uma moda passageira, mas também um indício que esclarece o processo de conversão iniciado em um período anterior. Os papiros aramaicos de Elefantina revelam um fenômeno similar. Neles, os nomes dos pais são egípcios enquanto os nomes dos filhos são frequentemente hebraicos. Nesses casos, a hipótese da conversão parece mais fundada, porque os imigrantes judaenses não tinham nomes egípcios. Essa documentação revela também casos de hebraização de nomes de pessoas adultas e casos de casamentos com não judeus que se integravam na comunidade judaica em expansão. Deve-se igualmente ter em mente que a religião dos habitantes de Elefantina não constituía ainda um monoteísmo puro e eles não conheciam o Pentateuco.52 Pode-se apenas supor que a comunidade dos adeptos do judaísmo na província persa de Yehud, que abrangia as redondezas de Jerusalém, estivesse também em plena expansão, apesar da severidade da tradição exclusiva herdada de Esdras e Neemias.

Não se sabe de quando data a crônica de Ester relatada na Bíblia. Alguns pensam que sua primeira redação aconteceu no período persa e sua versão final, no período helênico. É possível ainda que só tenha sido redigida em sua totalidade depois das conquistas de Alexandre, o Grande. Em todo caso, a lenda que relata a vitória de Mardoqueu e da rainha Ester sobre Haman, o descendente de Agag, o rei de Amalek, no longínquo reino da Pérsia, acaba com o famoso versículo: “E muitos dentre os povos do país se fizeram judeus [*mityadim*], pois o temor aos judeus os havia tomado” (Ester 8, 17). É o único lugar na Bíblia onde aparece o termo *mityadim* (“se fizeram judeus”), e essa declaração sobre a adoção em massa do judaísmo não no dia do juízo final, mas no tempo presente, é reveladora do fortalecimento da confiança em si do jovem monoteísmo judaico. Pode-se também ver aí um primeiro sinal que permite compreender as origens do extraordinário aumento do número dos fiéis do judaísmo no mundo que se iniciou naquele período.

Foi a tese de doutorado de Uriel Rappaport, em 1965 — infelizmente nunca publicada, embora seu autor tenha adquirido mais tarde renome como historiador do período do Segundo Templo — que se afastou do discurso historiográfico corrente e tentou despertar a atenção (aliás, sem sucesso) entre a comunidade científica em Israel sobre o impressionante movimento de conversão. Contrariamente a todos os historiadores “etnonacionais”, Rappaport não hesitou em decretar, como conclusão de sua brilhante tese, que

> a consolidação do judaísmo no mundo da Antiguidade não pode se explicar — por sua grande extensão —

pelo crescimento demográfico natural, pela emigração de sua pátria ou qualquer outro elemento que não levasse em consideração a adesão de origem externa.[53]

Assim, Rappaport explicou a expansão do judaísmo pelo grande movimento de conversão. Essa adesão maciça não foi recebida com indiferença pelos judeus, mas gerada, no âmbito de uma política deliberada de conversão, com a ajuda de uma propaganda religiosa dinâmica que, acrescentando-se à regressão geral do paganismo, começava a obter vitórias decisivas. Essa abordagem associava Rappaport a uma grande tradição historiográfica (não judaica) encarnada pelos mais renomados pesquisadores da Antiguidade — de Ernest Renan a Julius Wellhausen, de Eduard Meyer a Emil Schurer. E para retomar a expressão incisiva de Theodor Mommsen: "O judaísmo dos primeiros tempos não é nada exclusivo. Ao contrário, graças ao zelo dos missionários, ele se propagou tanto quanto o cristianismo e o islã mais tarde".[54] Se a difusão da religião se iniciou no fim do período persa, com a ascensão da dinastia dos hasmoneus, esse objetivo foi elevado à categoria de política oficial. Os hasmoneus foram verdadeiramente os primeiros a "produzir" judeus em massa e "povo" em quantidade.

Os hasmoneus impõem o judaísmo a seus vizinhos

Se existem índices que testemunham um movimento de adesão à religião judaica anterior aos tumultos causados pelas guerras de Alexandre, parece provável que a grande reviravolta na origem da expansão do judaísmo tenha ocorrido após seu fascinante encontro histórico com o helenismo. Assim como o helenismo se libertava naquela época de vestígios de identidades estritas reduzidas aos limites das *polis* antigas, da mesma forma a religião de Esdras voltada para si própria começou a se libertar do jugo de suas demarcações exclusivas anteriores.

A criação de uma área de cultura nova comum a toda bacia oriental do mar Mediterrâneo e o abandono das crenças tribais constituíam uma verdadeira revolução na história da Antiguidade. Embora esses novos marcadores culturais não tenham verdadeiramente afetado as populações rurais, a aristocracia local das cidades médias e das novas polis se ressentiu com esse sopro anunciador de comunicação, de arte, de tecnologias de poder e de administração desconhecidas até então. O helenismo se mesclou às sensibilidades locais em simbioses originais, características da nova era cultural, cujas expressões se encontram tanto na arquitetura quanto nos modos de inumação, e até nas mudanças linguísticas. Os centros urbanos de Alexandria e de Antioquia se impuseram como cadinhos de fusão que irradiavam nas proximidades para atingir finalmente as terras da Judeia.

O judaísmo, então no primeiro estágio de sua expansão hesitante, emprestou inúmeros elementos de sua convidada helênica. Ideias do âmbito da filosofia e da retórica emigraram diretamente de Atenas, mas também o estilo das ânforas feitas em Rodes e vários componentes dessa riqueza cultural espiritual e material se implantaram em Jerusalém, que se transformou em uma polis cosmopolita. O helenismo também atingiu particularmente as aglomerações costeiras da Judeia. A aristocracia do sacerdócio e os proprietários de terras adotaram o helenismo e mudaram seus nomes para patrônimos gregos prestigiosos. O Templo, que Herodes reconstruiu mais tarde, foi edificado em estilo arquitetônico puramente grego, e mesmo a celebração do Seder de Páscoa, tão central no judaísmo, foi disposta, depois da destruição desse mesmo Templo, seguindo o modelo do *symposium*, ou seja, a ceia grega.[55]

A tradição dos historiadores sionistas profissionais e, mais ainda, a historiografia pedagógica popular depreciavam o helenismo como negação total do judaísmo; a helenização das elites urbanas foi apresentada como um ato de alta traição ao caráter nacional do "povo judeu". Em paralelo, a festa religiosa de Hanuká, de origem pagã, teve um tratamento radical e foi revitalizada como festa estritamente nacional. A expulsão e a eliminação dos sacerdotes helenizantes de Jerusalém foram consideradas

símbolos da data de criação do reino "nacional" que instaurou novamente a grandeza do antigo reino de Davi. No entanto, os dados históricos mais tangíveis se rebelam com espírito combativo contra essas representações nacionalizadas do passado e refletem uma imagem histórica inteiramente diferente.

Os macabeus e seus adeptos se revoltaram contra as práticas religiosas "impuras" e mostraram grande ferocidade na sua luta contra as tendências pagãs. Da mesma forma, pode-se levantar com prudência a hipótese de que a família devota de sacerdotes, que deixara Jerusalém, à qual pertencia Matatias ainda era hebreia, como podem testemunhar os nomes de seus filhos. Mas a dinastia dos hasmoneus que se impôs após o êxito da revolta religiosa não era mais nacional que o reino de Josué que a precedeu por 400 anos. Uma estrutura política no âmbito da qual os camponeses falavam uma língua diferente daquela da população urbana e onde esses dois grupos não se comunicavam, com o auxílio de uma língua comum, com os representantes do aparelho real, não podia em nenhum caso constituir uma entidade nacional digna desse nome. No século II a.C., os camponeses ainda usavam diferentes dialetos derivados do hebraico ou do aramaico, a maioria dos comerciantes se comunicava entre eles em grego, e as elites governamentais e intelectuais de Jerusalém falavam e escreviam principalmente em aramaico.56 Não existia nenhuma continuidade de cultura diária laica entre os diferentes súditos e seu soberano, e nenhum deles era suficientemente "nacional" para querer elaborar uma cultura desse tipo. No entanto, já se encontrava certo denominador comum religioso entre as elites políticas, culturais e econômicas, e houve na história dessa época uma importância muito maior que qualquer ideia de nação imaginada e projetada no passado da Antiguidade por pesquisadores profissionais.

Ao se colocar em dúvida a natureza do monoteísmo do reino de Judá no período anterior à sua destruição do século VI a.C., o reino dos hasmoneus constitui a primeira dinastia judaica a poder se beneficiar com esse qualificativo, sendo ao mesmo tempo uma autoridade de caráter tipicamente helenístico. Não apenas essas duas distinções não são contraditórias, mas, ao contrário, só é possível compreender o caráter especificamente judeu dessa entidade política por meio do helenismo que lhe serviu como origem. Evidentemente, esse reino não conhecia ainda os mandamentos do Talmude, o coração do judaísmo rabínico mais tardio, mas é claro que o monoteísmo inicial teve um impacto determinante nos mecanismos de poder desse regime, e ele lhe insuflou sua originalidade cultural.

Os historiadores sionistas tentaram, na medida do possível, obscurecer o fato "mal-intencionado" que nos diz que, depois que Matatias, o Sacerdote, fez com que os helenizantes de Jerusalém fugissem e "restaurou a antiga glória judaica", seu neto, que ascendeu ao poder graças a sua filiação ancestral, acrescentou a seu nome hebraico o nome João, nome grego tão típico quanto Hircano. O bisneto do sacerdote

rebelde já se chamava Aristóbulo, e o filho desse bisneto é mais conhecido pelo nome de Alexandre Janeu. O processo de aculturação helênica, longe de ser refreado na Judeia, foi antes acelerado para se impor completamente com a consolidação da dinastia dos hasmoneus. Hanassi HaCohen (presidente do Conselho dos Anciões), embora não tenha pertencido à dinastia de Davi, foi elevado ao estatuto de rei helênico na época de Aristóbulo, e, muito tempo antes, os novos soberanos adquiriram o hábito de cunhar moedas, como faziam os outros reis da região. Essas moedas tinham inscrições gregas ao lado de inscrições hebraicas e eram decoradas com símbolos helênicos como a roda, a estrela e motivos de plantas (é preciso igualmente assinalar que essas decorações não comportavam nenhuma efígie e não representavam nenhuma fauna). Os estados-nações eram inexistentes nessa época em que o exército era composto não de um corpo arregimentado à força no seio do campesinato, mas de mercenários.57 O reino atingiu seu auge de helenização com a coroação da rainha Salomé Alexandra, uma novidade "de gênero" para a soberania do reino de Judá e que não provinha seguramente dos mandamentos do Antigo Testamento.

Tão bizarra e paradoxal possa parecer, a revolta dos macabeus não eliminou do reino de Judá o helenismo, mas "apenas" o politeísmo. Os rebeldes da época não podiam realmente ter consciência dos limites do domínio da cultura hebraica "autêntica" sobre o povo, e lhes faltavam todos os instrumentos necessários para fazer com que se destacasse como conjunto coerente em oposição à cultura helênica. Esse tipo de descrição histórica advém da imaginação retrospectiva de uma sensibilidade nacional característica da modernidade, mas absolutamente inapropriada para a Antiguidade. É preciso compreender que os mecanismos de poder com os quais os hasmoneus se cercaram eram ao mesmo tempo fortemente monoteístas e tipicamente helênicos. Um dos fatos mais surpreendentes sobre a época revelados pelas escavações arqueológicas é a modéstia dos banhos rituais diante do esplendor das termas espaçosas. As intrigas e as discórdias internas na corte dos soberanos da Judeia eram idênticas às dos outros reinos helênicos da região, e o mesmo acontecia com as redes de filiação dinástica. No entanto, o âmbito restrito de nosso assunto não permite aprofundar todas as questões ligadas ao reino dos hasmoneus e a seu desenvolvimento dualista cativante, então limitaremos a discussão a um dos aspectos judaico-helênicos essenciais cuja contribuição para a história da expansão do judaísmo no mundo foi decisiva.

Foi talvez a primeira vez na história que uma religião indubitavelmente monoteísta foi levada a dividir o poder político, no qual o soberano era também o sumo sacerdote. Como a maioria das formas de crença em um Deus único, que ganhava poder, o regime da religião hasmoneia usou a espada com o objetivo de ampliar não apenas seu controle territorial, mas também a comunidade de seus adeptos. Desde que se abriu a opção histórica de helenização cultural, a conversão ao judaísmo se transformou em

uma prática religiosa natural, o que significa que um passo foi dado, levando a duas direções: o helenismo insuflou ao judaísmo um elemento vital de universalismo antitribal e aumentou assim a sede de conversão maciça entre os soberanos fazendo-os esquecer os mandamentos exclusivos do Deuteronômio. Como os soberanos hasmoneus não pretendiam ser os descendentes da dinastia de Davi, não se sentiram obrigados a imitar a história mitológica da conquista de Canaã por Josué.58

Em 125 a.C., João Hircano conquistou o país de Idumeia, que se estendia do sul de Beit Zur e Ein Guedi para além de Bersabeia, e converteu à força seus habitantes ao judaísmo. Josefo relata em suas *Antiguidades*:

> Hircano tomou também as cidades de Idumeia, Adora e Marisa, submeteu todos os idumeus e lhes permitiu ficar no país com a condição de se submeterem à circuncisão e de conformar seu modo de vida ao dos judeus. Foi a partir daquela época que eles se tornaram judeus verdadeiros.59

O sacerdote e soberano hasmoneu anexou um "povo" inteiro não apenas a seu reino, mas também a sua fé judaica. A partir daquele momento, Josefo não teve nenhuma dificuldade em considerar o "povo" idumeu como parte integrante do "povo" judeu. Era evidente para as pessoas da Antiguidade que adotar a religião de alguém significava se unir totalmente a seu povo, ou seja, se juntar à sua comunidade de culto. Foi apenas com a evolução do monoteísmo que a devoção religiosa tomou uma importância quase tão grande quanto a filiação tradicional de origem. O início da evolução daquilo que se pode chamar "judaicidade", no sentido de uma entidade cultural-linguística, para "judaísmo", conceito que caracteriza cada vez mais uma civilização religiosa de natureza nova, encontrou aqui pela primeira vez uma expressão límpida. Esse processo se desenvolveu lentamente para atingir sua maturidade no século II de nossa era.60

Quem eram então os idumeus? Em relação à questão, temos vários testemunhos. Estrabão, o grande geógrafo que vivia no tempo de Augusto, escreveu por engano na sua Geografia que "os idumeus são antigos nabateus expulsos de sua pátria após discórdias internas e que, misturados aos judeus, acabaram por adotar seus hábitos e costumes".61 Ptolomeu, historiador de Ascalão pouco conhecido, tinha uma visão mais correta quando escrevia:

> Os idumeus, por outro lado, não eram judeus de origem, mas sim os fenícios e os sírios. Depois que foram subjugados pelos judeus e obrigados a se circuncidar à força, para que pudessem ser incluídos como membros da nação judaica e praticar os mesmos costumes, os idumeus foram chamados judeus.62

Não se sabe a quanto se elevava o número dos idumeus naquela época, mas ele não devia ser pequeno, pois o tamanho de seu território representava quase a metade da

Judeia. É evidente que os camponeses e pastores idumeus não se tornaram de uma só vez monoteístas convictos. É mesmo provável que uma importante fração dos camponeses judaenses não o era. No entanto, não há dúvida de que as classes superiores e médias da Idumeia adotaram a religião de Moisés e se tornaram uma parte "orgânica" da Judeia. Os judeus convertidos de origem idumeia se casaram com os judaenses e deram nomes hebraicos a seus filhos, dos quais alguns desempenharam um papel central na história do reino judeu. Não apenas o rei Herodes era um dos seus, mas também inúmeros alunos da escola de Shammai. Da mesma forma, os mais extremistas dentre os zelotes da grande revolta pertenciam a famílias idumeias antigas.

A historiografia judaica manifesta desde sempre certo mal-estar em relação à política coercitiva de conversão e assimilação conduzida pelos hasmoneus. Graetz condenou os atos de Hircano e declarou que eles haviam levado à destruição do "Estado judaico". Doubnov, mais sensível, tentou, como de costume, amainar as asperezas da história e compreendeu que os idumeus tinham "tendência a se misturar culturalmente aos judeus", enquanto Baron, ao abordar essa questão delicada e "problemática", preferiu se refugiar no seu laconismo.63 As abordagens da historiografia sionista e israelense são divididas: para Klauzner, nacionalista orgulhoso, a conquista da Idumeia e a conversão de seus habitantes constituíam um ato positivo de reparação de um erro histórico e a vingança de uma espoliação anterior, já que o Neguev esteve sob o controle da Judeia na época do Primeiro Templo.64 Aryeh Kasher, em compensação, um dos especialistas mais tardios do reino dos hasmoneus, se inflamou para provar que a conversão em massa dos idumeus não havia sido imposta pela força, mas voluntariamente consentida. Ele sustentou que os idumeus praticavam a circuncisão muito antes de sua conversão e que todo ser dotado de razão deveria reconhecer que a tradição judaica havia sempre se oposto à conversão forçada.65

Os habitantes das cidades idumeias já haviam chegado a um estágio avançado de helenização, mas é muito provável que não praticassem a circuncisão. A tradição dos Sábios do Talmude rejeitava de fato a judaização pela força, mas essa rejeição foi adotada anos mais tarde, ou seja, apenas depois da revolta dos zelotes no século I da nossa era, quando a imposição do judaísmo não era mais possível. Em resumo, a conversão forçada tal como praticada nos tempos dos soberanos hasmoneus, no final do século II a.C., constituía parte imanente da política judaica, e Hircano não foi o único a impô-la. Seu filho Aristóbulo anexou a Galileia ao reino de Judá em 104 a.C. e forçou os iturianos, que ocupavam na época toda a região norte, a se dobrarem aos mandamentos do judaísmo. Josefo relata:

> Chamava-se Filoheleno e havia prestado grandes serviços a sua pátria: havia guerreado contra os iturianos e anexado parte considerável de seu território à Judeia, forçando os habitantes, caso quisessem permanecer no

país, a se circuncidar e a viver segundo as leis dos judeus.

E, para dar mais peso a seu testemunho, Josefo também cita Estrabão, que escreveu: “Era um homem imparcial, que foi de grande utilidade para os judeus. Ele aumentou, de fato, seu território, e lhes anexou uma parte do povo dos iturianos, que uniu aos judeus pelo vínculo da circuncisão”.66

Aparentemente judaenses haviam existido antes na Galileia, mas esta era habitada em grande maioria pelos iturianos, que a controlavam, e seu centro administrativo se encontrava em Cálcis, no Líbano. A origem dos iturianos não é conhecida. Pode-se pensar que parte deles fosse de ascendência fenícia, e uma minoria talvez se originasse de tribos árabes. O território anexado por Aristóbulo se estendia de Beit She’an (*Scythopolis*), ao sul, até além de Gush Halav (Giscala), ao norte, ou seja, na maioria Galileia de hoje, excluindo a zona costeira. A maioria dos iturianos, os galileus originais, também se assimilou à sociedade judaense em expansão, e inúmeros deles se tornaram judeus incondicionais. Sabe-se que uma das pessoas próximas a Herodes era chamada Soemus, o ituriano.67 No entanto, ignora-se se João Giscala, um dirigente zelote do tempo da grande revolta, vinha, como seu irmão inimigo Simão Bar Giora, de família convertida.

Alexandre Janeu, irmão e herdeiro de Aristóbulo, queria, ele também, converter as populações dominadas ao longo de suas conquistas. Mas guerreou essencialmente contra as cidades comerciantes helenizantes situadas ao longo das fronteiras da Judeia, nas quais as tentativas de conversão tiveram menos sucesso. Os helenistas, orgulhosos de sua cultura, estavam algumas vezes prontos para aceitar o judaísmo com boa vontade, como alguns o fizeram ao longo das costas da bacia mediterrânea, mas parece que não aceitaram a conversão forçada conduzida pelos hasmoneus, que implicava a perda dos privilégios políticos e econômicos que as *polis* lhes garantiam. Segundo Josefo, a cidade de Pella, situada na Transjordânia, “foi destruída porque os habitantes se recusavam a adotar os costumes nacionais dos judeus”.68 Sabe-se também que Alexandre Janeu destruiu totalmente outras cidades helênicas: Samária, Gaza, Gedera e ainda outras.

Hircano, seu pai, já havia se confrontado com a problemática das conversões durante suas campanhas militares. Quando conquistou a Samária em 111 (ou 108) a.C., ele não conseguiu judaizar os samaritanos, dos quais uma parte descendia, contudo, dos antigos hebreus e já praticava com orgulho o monoteísmo: não veneravam os ídolos, respeitavam a sacralidade do *shabat* e praticavam a circuncisão. Infelizmente a exogamia lhes era proibida, suas orações eram um pouco diferentes, e eles teimavam em orar em seu próprio templo. Por essa razão, Hircano decidiu arrasar com Siquém, a cidade samaritana mais importante, e riscar da face da terra seu templo próximo ao monte Gerizim.69

O dia 21 do mês de kislev do calendário hebraico, o dia da destruição do templo samaritano, foi considerado, durante a longa tradição judaica, um dia de festa em que era proibido jejuar e chorar os mortos, como está prescrito na *Meguilat Ta'anit* [Rolo dos Jejuns]. A memória nacional também honra a figura de João Hircano, o "Tito" judeu, destruidor do templo samaritano. Hoje em Israel, muitas ruas ostentam orgulhosamente o nome desse sacerdote vitorioso da linhagem dos hasmoneus.

Da área helênica à Mesopotâmia

Não seria exagero dizer que, sem a simbiose entre o judaísmo e o helenismo, que contribuiu acima de tudo para transformar o monoteísmo judeu em uma religião dinâmica e proselitista durante mais de 300 anos, o número de judeus no mundo teria permanecido mais ou menos igual ao dos samaritanos de hoje. A civilização grega metamorfoseou e enriqueceu a alta cultura do reino de Judá, e, como consequência desse procedimento histórico, a religião judaica alçou voo sob a asa protetora dos helenos; em sua companhia, partiu para uma longa marcha em torno da bacia mediterrânea.

As campanhas de conversão conduzidas pelos hasmoneus representavam apenas parte de um fenômeno mais importante que começou a se cristalizar no início do século II a.C. O impulso proselitista do monoteísmo judaico se estendeu em um mundo pagão abalado pelo questionamento inicial de seus valores e crenças e conseguiu se impor como um dos componentes que prepararam o terreno para o advento da grande revolução cristã. O judaísmo não manteve um corpo de missionários profissionais, como o faria muito rapidamente sua irmã mais nova e rival, mas, graças ao contato com as filosofias desenvolvidas pelas escolas estoicas ou epicuristas, uma nova literatura desabrochou em seu meio, o que testemunha sua profunda aspiração para conquistar as almas.

Como se sabe, Alexandria era um dos principais centros culturais do mundo helênico, se não o mais importante: não foi um acaso ter ocorrido, já no século III a.C., o impulso para a tradução do Antigo Testamento em *koinè* grego. O Talmude da Babilônia assim como o ensaio chamado Carta de Aristeias atribuem a iniciativa dessa tradução a Ptolomeu II Filadelfo. Dúvidas subsistem quanto a saber se a Septuaginta (a versão grega do Antigo Testamento) foi verdadeiramente escrita sob ordem do rei egípcio, mas a obra não podia em caso algum se realizar de uma só vez e rapidamente. É mais provável que a tradução completa da Bíblia tenha se prolongado ao longo de inúmeros anos, e que grande parte dos eruditos judeus tenha participado dela. Esse projeto é, contudo, revelador da simbiose substancial que começou a se tecer entre o judaísmo e o helenismo e da transformação do judaísmo em uma religião definitivamente poliglota.

Essa tradução teria sido empreendida com o objetivo de difundir o monoteísmo entre os povos estrangeiros? Os pesquisadores israelenses rejeitam essa hipótese e afirmam que, pelo o fato de os judeus não conhecerem o hebraico e falarem apenas o grego, a tradução era destinada a eles. Mas o que teria feito os crentes judeus ignorar sua própria língua "nacional" em um estágio tão precoce após a sua "saída para o exílio"? Seria porque eles já não a falavam quando residiam em sua "pátria"? Ou então

a maioria deles era de convertidos helênicos que não conheciam nem o aramaico, a língua falada pela maioria dos habitantes da Judeia?

A resposta é tanto desconhecida quanto é impossível colocar em dúvida o fato de essa tradução e de suas inúmeras reproduções servirem, a despeito da inexistência da imprensa, como trampolim à difusão da fé judaica entre as elites intelectuais instaladas em torno do Mediterrâneo. A importância dessa tradução transparece em Filo de Alexandria, o filósofo que talvez tenha sido o primeiro a unir o logos estoico-platônico ao judaísmo. Durante as primeiras décadas da era cristã, ele se expressou assim:

> Eis a razão de, até hoje, uma festa e um panegírico serem celebrados a cada ano na ilha de Faros [onde, segundo a tradição, a Septuaginta foi redigida], para a qual não apenas os judeus, mas muitas outras pessoas fazem a travessia, ao mesmo tempo para venerar o local onde essa tradução lançou sua primeira luz e para dar graças a Deus por esse antigo bem sempre renovado […] o quanto nossas leis se mostram dignas de vontade e preciosas tanto para os particulares quanto para os governantes. […] Cada povo, na minha opinião, abandonaria suas leis próprias e, ao renunciar a seus costumes ancestrais, passaria a respeitar nossa única Lei. Pois, quando o brilho de nossas leis se acompanhar da prosperidade de nossa nação [ethnos], elas levarão as outras para a sombra, assim como o Sol levante faz com as estrelas.70

Permita-se observar que o termo ethnos empregado por Filo, tanto quanto *phylon* ou *phylé* em Josefo, já indica nesse estágio uma comunidade de culto em via de expansão, e não uma "comunidade de origem" fechada e voltada para si própria (que evidentemente não tem nada a ver com a "nação" no sentido moderno do termo). A conversão, na perspectiva do filósofo de Alexandria, constitui um desenvolvimento lógico e bem-vindo que fortalece de um ponto de vista demográfico a "nação" à qual pertence, ou seja, a sua "etnia".

Esse desenvolvimento se situa no estágio histórico em que o caráter específico do monoteísmo em plena expansão começa, sob influência do helenismo, a desgastar as antigas definições identitárias. Anteriormente, a maior parte dos cultos pagãos coincidia mais ou menos com as divisões em subgrupos linguístico-culturais — quer dizer, com os "povos", os "pequenos povos", as cidades ou as tribos — que ali se assentavam. Mas a partir desse momento se desfaz o vínculo anterior entre as características de cultura e de língua cotidianas e a configuração da fé.71 Por exemplo, Filo não falava nem hebraico nem aramaico, apesar de sua grande erudição, o que não diminuiu em nada sua devoção pelo ensinamento de Moisés, que conhecia, como muitos outros fiéis judeus, graças a essa mesma tradução tão estimada. Pode-se também pensar que parte de seus escritos fosse destinada a convencer os não judeus a mudar seus modos de vida e a rejeitar seus "costumes ancestrais".

A Septuaginta serviu como ponto de partida hesitante à predicação religiosa judaica que adquiriu sua plena expressão nos ensaios chamados em hebraico de *Livros exteriores*

[Livros deuterocanônicos]. A *Carta de Aristeias*, que faz referência direta, foi escrita em grego 200 anos antes do nascimento de Cristo por um crente judeu de Alexandria.[72] É possível que Aristeias fosse o nome de seu autor, mas é também possível que este tenha intencionalmente adquirido um nome grego típico de um dos guarda-costas do faraó Ptolomeu II Filadelfo, de maneira a se tornar mais convincente aos olhos de seus leitores helênicos. Fora a reconstituição lendária da tradução, a carta ataca o paganismo e glorifica a fé judaica recorrendo a uma alegoria. Quando o ensaísta relata, por exemplo, os princípios fundamentais do judaísmo, não menciona absolutamente a circuncisão, para não assustar os não circuncidados, e sobretudo prefere partir para uma descrição idílica e utópica das maravilhas de Jerusalém e de seu Templo. Todo o texto valoriza a superioridade da sabedoria dos eruditos judeus sobre os filósofos gregos, adeptos do paganismo. Mas, paradoxalmente, essa superioridade se fundamenta nos princípios do pensamento grego, e o autor anônimo parece às vezes dominá-lo melhor que o pensamento judaico.

Encontra-se uma retórica semelhante em um ensaio chamado *Oracula Sibyllina*, obra redigida no século II a.C., segundo a opinião da maioria dos pesquisadores, e que também foi reescrita em Alexandria porque, como na *Carta de Aristeias*, os cultos egípcios dos animais que ali figuram eram absolutamente condenáveis. A predicação em favor da religião judaica toma a forma disfarçada de um poema declamado por uma profetisa e oráculo da tradição grega, estratégia audaciosa que denota perfeita integração ao meio helênico. O autor da Sibila, escritor missionário que se dirige a todo ser humano criado à imagem de Deus, lhe prediz que, no futuro, o povo do grande Deus se tornará o guia dos modos de vida de todos os mortais.[73] O paganismo é vil e baixo, mas, em oposição, a crença judaica representa o ensino da justiça, da fraternidade e da caridade. Os pagãos estão contaminados pela pederastia, enquanto os judeus resistem às tentações e se afastam das impurezas. É por isso que aqueles que se prosternam diante da madeira e da pedra devem adotar a verdadeira fé, senão serão castigados pela ira divina.

A confiança judaica em si manifestada nessa obra se fortalece paralelamente aos êxitos e à ascensão em poder da dinastia dos hasmoneus. O ensaio *Livro da sabedoria*, que data aparentemente do início do século I a.C., também une o impulso proselitista nas comunidades judaicas do Egito com a inclinação dos soberanos judaenses para a conversão. A primeira parte do ensaio, escrita em hebraico e de origem judaense, revela um caráter visionário, enquanto a segunda parte, de natureza mais filosófica e redigida em grego, é de origem alexandrina. O desprezo em relação ao culto dos animais é igualmente manifesto, e o ataque à veneração das estatuetas constitui o eixo principal. Como *Oracula Sibyllina*, o *Livro da sabedoria* mescla a multiplicidade dos cultos divinos à vida adúltera e à devassidão moral e inconsciente pelas quais, finalmente, os pecadores deverão pagar um preço elevado.

Os destinatários da bajulação religiosa expressa nesse ensaio são os não judeus, essencialmente soberanos e reis, segundo uma retórica inteiramente inspirada na tradição grega. Os princípios do logos estoico saem da boca de Salomão, o Sábio, cujo discurso é apoiado por alegorias emprestadas à filosofia de Platão.74

Pode-se encontrar outros textos claramente marcados pela predicação a favor da religião judaica ou de uma abordagem universalista da divindade: *José e Asenate*, as *Adições em Daniel*, as *Pseudo-Focílides* e outros contêm várias observações que tentam persuadir o leitor da superioridade do monoteísmo abstrato, com Deus todo-poderoso em seu centro.75 Essa "propaganda", que se fazia sobretudo no âmbito das sinagogas, cujo número crescia — centros de oração atraentes que mesmo os não judeus gostavam de frequentar —, rendeu frutos. Já se observou que Filo não escondia seu orgulho diante do aumento do número de judeus. Josefo, o historiador que viveu uma geração depois do filósofo de Alexandria, resume, no século I de nossa era, em outros termos, mas no mesmo sentido:

> [...] As leis foram aprovadas por nós e atraíram cada vez mais o favor de todos os outros homens. Os primeiros, os filósofos gregos, apesar de conservarem em aparência as leis de sua pátria, seguiram Moisés em seus escritos e em sua filosofia, fazendo de Deus a mesma ideia que ele e ensinando a vida simples e a comunidade entre os homens. No entanto, a multidão está há muito tempo zelosa por nossas práticas piedosas, e não há cidade grega nem um único povo bárbaro onde não se encontre nosso costume do repouso semanal e em que os jejuns, o acender das luzes e muitas das nossas leis relativas à alimentação não sejam observados. Eles se esforçam também para imitar tanto nossa concórdia e nossa liberalidade como nosso ardor pelo trabalho nos ofícios e nossa constância nas torturas sofridas por conta das leis. Pois o mais surpreendente é que, sem o charme nem a atração para o prazer, a lei encontrou sua força nela mesma e, assim como Deus se expandiu no mundo inteiro, a lei caminhou por entre todos os homens.76

Os livros de Josefo não fazem apenas a apologia do judaísmo, mas também traduzem claramente uma vertente missionária. Em *Contra Ápion*, de onde provém a citação acima, Josefo conta com orgulho que "muitos deles [os gregos] adotaram nossas leis; alguns perseveraram nelas, outros não tiveram resistência suficiente e se afastaram". Ele valoriza também o fato de que "qualquer pessoa que queira vir viver conosco sob as mesmas leis, o legislador a acolhe com boa vontade, pois ele acredita que não é apenas a raça, mas também sua moral que aproxima os homens".77 Aliás, ele não hesita em elogiar a Bíblia como a fonte da sabedoria e em afirmar que Pitágoras e Platão, por exemplo, aprenderam a conhecer a divindade através de Moisés. Em sua opinião, a animosidade contra os judeus vem, entre outras coisas, do fato de que um bom número "nos invejou vendo como ela [nossa religião] encontrava adeptos".78

É bem evidente que nem todo mundo se converte, como o historiador judeu desejaria com fervor, mas é muito provável que uma aproximação à religião judaica de uma massa de "povos" e a conversão total de uma fração importante dessa massa

conduziram à formação de uma população de centenas de milhares e até de milhões de judeus na área sul-oriental da bacia mediterrânea.

Em Damasco, centro helênico florescente cuja importância só era inferior à de Alexandria, a adesão ao judaísmo chegava a atingir uma taxa mais elevada que no Egito. Josefo nos informa em *A guerra dos judeus* que, quando os habitantes da cidade quiseram massacrar os judeus ali residentes, hesitaram em fazê-lo, pois "temiam apenas suas próprias mulheres, que, com poucas exceções, eram todas adeptas da religião judaica, assim toda a sua preocupação foi manter segredo sobre o seu projeto".79 A respeito dos judeus de Antioquia, ele acrescenta que, graças à boa vontade dos soberanos em relação a eles, seu número aumentou, e eles enriqueceram a decoração de seu templo com vários objetos de valor e com presentes. "Mais ainda, eles atraíram sucessivamente para seu culto um grande número de gregos, que fizeram desde então, de alguma forma, parte de sua comunidade."80

A popularidade do judaísmo antes e depois do início da era cristã se estendia além da área da bacia mediterrânea. Josefo relata em suas *Antiguidades judaicas* a extraordinária história da adesão à fé de Moisés dos soberanos do reino de Adiabena (Hadyab) no século I d.C.81 Essa conversão é confirmada por outras fontes, e não se pode pôr em dúvida as grandes linhas dessa aventura.

O reino de Adiabena se estendia, ao norte do Crescente Fértil, em uma região correspondente mais ou menos ao Curdistão e ao sul da atual Armênia. Após a atividade missionária de judeus, Izates, seu príncipe herdeiro bem-amado, se converteu, assim como sua mãe, a rainha Helena, outra personalidade importante do reino. Um comerciante de nome Ananias esteve na origem da conversão de Izates e Helena, tendo persuadido o príncipe de que, para se tornar judeu, bastava conformar-se a todos os mandamentos, com exceção da circuncisão. Mas, quando Izates se tornou rei, Eleazar, um predicador incorruptível originário da Galileia, exigiu que ele fosse circuncidado para completar os mandamentos da conversão, e Izates assentiu. Josefo acrescenta que a adesão da dinastia real ao judaísmo provocou grande descontentamento na aristocracia de Adiabena e que os descontentes fomentaram uma revolta contra o rei. Izates, o judaizado, a reprimiu e condenou à morte seus inimigos pagãos. Mais ainda, seu irmão Monobaz II, que o sucedeu, se converteu também, assim como todos os outros membros da família real. Helena, a rainha judaica, partiu em peregrinação para Jerusalém, acompanhada de seu filho, fez uma doação importante aos judaenses para compensar os danos causados pela grande seca do ano corrente e chegou a ser enterrada na Cidade Santa, onde havia mandado construir um "túmulo dos reis" de grande esplendor. Os filhos de Izates também foram estudar e se casar na Cidade Santa da Judeia.

Os reis convertidos de Adiabena não encantaram apenas Josefo, pois seus nomes ficaram gravados e reverenciados nas crônicas da tradição judaica. O nome de

Monobaz (Monbaz) é citado no Bereshith Rabba, no Yoma e no Baba Batra, assim como em outros comentários. Em compensação, é difícil determinar a que ponto o judaísmo se expandiu no interior do reino e das classes profundas da população de Adiabena. Na introdução de *A guerra dos judeus*, Josefo conta que adiabenenses foram informados da revolta dos zelotes pela versão em aramaico de seu próprio livro,[82] o que significa que o reino contava com um número suficientemente grande de leitores convertidos que se interessavam pelo destino da grande revolta da Judeia. Pode-se supor que a inquietação provocada pela conversão da dinastia real em uma parte da aristocracia provinha de sua preocupação de que isso levasse a uma eventual mudança de normas referentes aos mecanismos de administração do reinado. É também possível que os reis de Adiabena tenham se convertido para se beneficiar do apoio de inúmeros judeus e de judaizantes da Mesopotâmia, a fim de poder governar esse grande império.[83] Não foi por acaso que recrutas adiabenenses participaram da revolta dos zelotes contra os romanos e que alguns dos príncipes de sua dinastia real foram levados para Roma como cativos.

O reino de Adiabena constituiu a primeira entidade política a se converter ao judaísmo fora do país da Judeia, mas não foi a última. Esse caso, graças ao qual uma importante comunidade judaica se criou para subsistir até os tempos modernos, não foi isolado.

Proselitismo judaico no império romano

Se as conquistas de Alexandre haviam criado uma área helênica aberta, a expansão de Roma e a formação de seu enorme império vieram completar esse processo. Desde então, os diversos mundos culturais situados em torno do mar Mediterrâneo se deixaram levar pelas dinâmicas que tendiam a misturá-los para então vincular novos fenômenos. Naquela época, as costas do mar Mediterrâneo se aproximaram, e a passagem entre o leste e o oeste se tornou mais fácil e mais rápida. A construção desse universo abriu novas perspectivas para a expansão do judaísmo, que, de fato, se fortaleceu e em seu apogeu englobava de sete a oito por cento da população do império, na maioria citadinos. O qualificativo "judeu" deixou de caracterizar especificamente os cidadãos da Judeia, como já foi explicado, e foi aplicado a todos os convertidos assim como aos seus descendentes.

No apogeu da expansão do judaísmo, no início do século III da era cristã, Dião Cássio prestou contas dessas importantes mudanças históricas observando de maneira categórica: "Eu não conheço a origem desse segundo nome [judeu], mas ele se aplica a outros homens que adotaram as instituições desse povo, embora eles lhe sejam estrangeiros [...]".84 O teólogo cristão Orígenes, que viveu quase na mesma época, acrescentou: "O nome *ioudaios* não é o nome de uma etnia, mas de uma escolha (de modo de vida). Pois se havia alguém que não era da nação dos judeus, um gentio, mas que aceitava os costumes dos judeus e assim se tornava um prosélito, essa pessoa seria de maneira apropriada chamada de *ioudaio*".85 Para compreender como esses dois eruditos chegaram a valorizar essas mesmas importantes características, convém recuar para seguir o desenvolvimento do discurso usado em Roma no início do império.

A primeira menção do judaísmo encontrada na documentação romana está ligada à conversão, e parte das observações dessa literatura referente aos judeus que não são habitantes da Judeia estará vinculada a essa questão central. Se os atos de hostilidade em relação aos judeus irrompiam de tempos em tempos em Roma, isso resultava principalmente das pregações que estes faziam em favor de sua religião. Os romanos eram em essência politeístas convictos, tolerantes em relação a outras crenças; a prática da religião judaica era autorizada por lei (*religio licita*). Por isso, o princípio da unicidade monoteísta era incompreensível em Roma, e ainda mais incompreensível a vontade obstinada de fazer com que outros crentes aderissem a essa religião e de levar assim a renunciar às crenças e aos costumes de seus pais. Durante muito tempo, a conversão não suscitou hostilidade, mas logo mostrou-se que ela levava à negação dos deuses do império por parte do prosélito, o que foi percebido como uma ameaça para a ordem política vigente.

Segundo Valério Máximo, contemporâneo de Augusto, judeus e astrólogos foram expulsos de Roma em 139 a.C. e mandados de volta porque "tentavam infectar os costumes romanos com seu culto de Júpiter Sabázios".86 Convém lembrar que exatamente na mesma época a dinastia predicadora dos hasmoneus consolidava seu poder em Jerusalém e que no ano 142 uma delegação diplomática conduzida por Simão, filho de Matatias, chegava a Roma para concluir uma aliança com seus dirigentes. O monoteísmo judeu de então iniciava seu movimento de expansão, o que aumentou sua autoconfiança e seu sentimento de superioridade em relação aos pagãos.

Não se possui nenhuma informação sobre a procedência desses pregadores judeus. Os pontos de vista sobre o significado da expressão "Júpiter Sabázios" também são divididos. É possível ver aí uma referência a um culto de sincretismo judaico e pagão, mas é mais provável que "Júpiter" designe Deus e que "Sabázios" signifique *sabaoth* [exércitos] ou o *shabat* [inatividade] em hebraico. Marco Terêncio Varrão, erudito brilhante, já identificava Júpiter ao Deus judeu e afirmava que "o nome pelo qual ele era nomeado não fazia nenhuma diferença ao se compreender que se tratava da mesma coisa".87

Também não foi a única expulsão de judeus de Roma causada pelas campanhas de conversão: no ano 19 de nossa era, sob o imperador Tibério, judeus e outros crentes foram expulsos da capital, e dessa vez em grande número. Tácito conta em seus *Anais* "que se ocuparam de banir as superstições egípcias e judaicas. Um *senatus consultum* ordenou o transporte para a Sardenha de quatro mil homens, da classe dos libertos, infectados por esses erros e em idade de portar armas".88 Outros historiadores dão uma descrição similar. Suetônio detalha que "a juventude judaica foi dividida, a pretexto de serviço militar, em províncias malsãs".89 Dião Cássio relata um pouco mais tarde que, "quando os judeus vieram em grande número para Roma e converteram um grande número de pessoas para suas ideias, Tibério baniu a maior parte deles".90 Josefo, em suas *Antiguidades judaicas*, acrescenta ao quadro um toque exótico. Segundo sua versão, quatro judeus teriam persuadido uma aristocrata convertida de nome Fúlvia a fazer uma doação de ouro ao templo de Jerusalém, mas, em vez de enviar dinheiro ao seu destino, os quatro compadres teriam se apropriado dele. Tibério, tendo sabido do ocorrido, decidiu punir coletivamente todos os crentes judeus que residiam em Roma.91

A terceira expulsão aconteceu no tempo de Cláudio, no ano 49 de nossa era. Embora esse imperador tenha sido considerado favorável aos judeus, Suetônio nos relata que, "como os judeus se insurgiam continuamente, instigados por certo Cresto, ele os expulsou de Roma".92 Naquele período, não se fazia ainda verdadeira distinção entre cristianismo e judaísmo, e é possível que se trate de uma expansão monoteísta judaico-cristã ainda mal diferenciada. Seitas judaico-cristãs ou judaico-pagãs

subsistiam entre as duas religiões, e, até o ano 64 d.C., a lei romana não fazia distinção entre elas. No que se refere a esse acontecimento específico, ignora-se o essencial, pois Dião Cássio escreve justamente que Cláudio não bane os judeus: “Os judeus que se tornaram novamente muito numerosos para que se pudesse, dada a sua multiplicidade, expulsá-los de Roma sem ocasionar tumultos, ele não os expulsou, mas lhes proibiu de se juntarem para viver segundo os costumes dos pais”.93

Cícero se referia ao grande número de judeus em Roma no século I a.C., e sabe-se também que um grupo importante de fiéis de Javé participou do funeral de Júlio César. Assim, pode-se observar a presença maciça dos judeus em Roma bem antes do ano 70 de nossa era, sem nenhuma relação com o imaginário das “expulsões do povo” após a destruição do Templo e a revolta de Bar Kokhba. Segundo a maioria dos testemunhos romanos, essa importante representação judaica apenas se explica pelos êxitos na difusão da religião judaica. O mal-estar do poder assim como a insatisfação crescente de parte importante dos intelectuais latinos diante desse fenômeno se fortaleceram à medida que o processo de conversão se ampliou.

O grande poeta Horácio ridicularizou a paixão dos judeus pela conversão em um de seus poemas: “Chamarei em meu socorro toda a tropa de poetas (de muitos somos os mais numerosos), e, como fazem os judeus, nós te forçaremos a marchar conosco”.94 Essa frase esclarece o caráter missionário do judaísmo da época. O filósofo Sêneca, incisivo, considerava os judeus um povo maldito, porque seus dirigentes “haviam ganho tal influência que eles agora eram acolhidos em todo lugar no mundo. Os vencidos impuseram suas leis aos vencedores”.95 Tácito, que não apreciava verdadeiramente os judeus, detestava ainda mais os convertidos e se insurgia contra eles:

> Pois todo canalha que renegava o culto de seus pais trazia aos judeus contribuições e moedas, e foi uma fonte de crescimento para seu poder. […] Eles instituíram a circuncisão para se reconhecerem por esse sinal distintivo. Aqueles que adotaram sua religião [os prosélitos] seguem a mesma prática, e os primeiros princípios que lhes inculcam são o desprezo pelos deuses, a renegação de sua pátria e a ideia de que pais, crianças, irmãos e irmãs são coisas sem valor.96

Juvenal, em suas *Sátiras* do início do século II de nossa era, com um tom particularmente sarcástico, não escondia seu profundo desprezo pelo movimento de adesão ao judaísmo que atingia os melhores da sociedade romana e fez uma descrição detalhada, ao mesmo tempo que ridicularizou esse modo de conversão:

> Alguns que receberam do destino um pai cuja superstição observa o *shabat* só adoram o poder das nuvens e do céu, e a carne humana não é para eles mais sagrada que a do porco, da qual seu pai se absteve. Logo também eles tiram seu prepúcio. Acostumados a desdenhar as leis de Roma, só estudam, seguem, temem todo esse direito judaico transmitido por Moisés em um livro misterioso, cuidando para não mostrar o caminho para

> aqueles que seguem outro culto, guiando apenas os circuncidados na pesquisa de uma fonte. Mas o responsável é o pai, que entregou à preguiça e deixou inteiramente fora da vida um dia sobre sete.97

No final do século II, o filósofo Celsius, conhecido por seu desdém pelos cristãos, manifestou maior indulgência em relação aos judeus. Mas, por causa do fluxo contínuo das conversões e do abandono das crenças antigas, expressou sem reserva sua hostilidade em relação à massa dos convertidos. Registrava em nota para si próprio: "Se então, em virtude desse princípio, os judeus conservavam com ciúmes sua própria lei, não caberia censurá-los, mas sim àqueles que abandonaram suas tradições para adotar as dos judeus".98

A conversão inquietava então o poder romano e provocava reações de repulsa em uma parte notável de seus letrados mais renomados. Ela os incomodava porque o judaísmo havia se tornado muito atraente para grandes círculos de pessoas. Todas as razões ancoradas nas mentalidades e no pensamento intelectual que fariam mais tarde da cristandade um polo de atração e constituem o segredo de sua vitória já estavam contidas no êxito temporário do judaísmo. Os romanos tradicionalistas e conservadores, clarividentes a respeito da longa duração, se sentiram ameaçados e expressaram suas angústias diante do que o futuro lhes reservava.

A crise em um clima cultural hedonista, a ausência de valores coletivos consolidados por uma crença integradora e a corrupção crescente nas estruturas do poder imperial em expansão ensejavam a instauração de sistemas normativos mais fechados e de contextos rituais mais estáveis, que a religião judaica soube garantir com sucesso. O repouso do *shabat*, a concepção do salário e da recompensa, a crença no mundo do além e, sobretudo, a esperança transcendente na ressurreição dos mortos constituíam elementos atraentes, dotados de grande força de persuasão, encorajando a adoção da fé e da divindade judaicas.

Não se deve esquecer que o judaísmo oferecia também um raro sentimento de pertencimento comunitário, do qual o mundo imperial em expansão, fator de desintegração das identidades e das tradições antigas, tinha necessidade crescente. A adaptação ao sistema dos novos mandamentos não ocorreu sem dificuldades, mas a adesão do povo eleito e sagrado estava na origem de um sentimento de valorização pela diferença cujo preço elevado compensava o esforço consentido. Nesse processo, o gênero é de particular interesse: as mulheres lideraram esse vasto movimento de conversão.

Na passagem do livro de Josefo sobre Damasco, viu-se a que ponto o judaísmo ganhara popularidade entre as mulheres da cidade, da mesma forma que o papel importante desempenhado por Helena, a rainha do reino de Adiabena, na conversão da dinastia real. Também não foi por acaso que, no Novo Testamento, Paulo de Tarso (São Paulo) teve um discípulo "filho de uma mulher judia fiel e de um pai grego"

(Atos dos Apóstolos 16, 1). Também em Roma, foram as mulheres que se aproximaram mais facilmente do ensinamento de Moisés. O poeta Marcial, originário da península ibérica, ria, em seus epigramas, das mulheres que respeitavam o *shabat*.99 A documentação epigráfica das catacumbas judaicas não indica menos mulheres convertidas do que homens. Nota-se em particular a inscrição referente a Paula Vetúria, que era matrona de duas sinagogas e tomou o nome de Sarah depois de sua conversão.100 Também Fúlvia — que foi a causa, segundo Josefo, da expulsão de Roma no ano 19 d.C. — estava completamente convertida. Pomponia Graecina, a mulher de Aulus Plautius, famoso estrategista conquistador da província romana de Britânia, foi citada na justiça e repudiada por seu marido por ter adotado a fé judaica (ou talvez cristã). A imperatriz Popeia Sabina, a segunda mulher de Nero, se aproximou da religião judaica e não escondeu seu apoio a ela. Essas mulheres e muitas outras difundiram o judaísmo na alta sociedade romana, e vários indícios confirmam sua popularidade nas classes inferiores da cidade, assim como entre os soldados e os escravos libertos.101 A partir de Roma, a religião judaica se infiltrou nas regiões da Europa conquistadas pelos romanos, como os territórios eslavos ou alemães, o sul da Gália e a Espanha.

Sem dúvida, o papel central das mulheres no processo de conversão pode testemunhar o particular interesse feminino em instaurar um sistema de novos valores diante das antigas relações conjugais. As regras da pureza familiar ganharam sua preferência em relação às práticas da vida cotidiana pagã. Esse fenômeno também pode ser explicado pelo fato de as mulheres não terem de se submeter à circuncisão, mandamento severo que suscitava grande reticência entre os convertidos. Mais ainda, no século II de nossa era, entre outras restrições impostas aos judeus, Adriano proibiu a prática da circuncisão; seu sucessor, Antonino, o Piedoso, ao mesmo tempo que restabeleceu o direito de circuncidar os filhos, proibiu, para refrear o fluxo das conversões, a prática da circuncisão em filhos daqueles que não fossem eles próprios filhos de judeus. Isso foi um fator a mais na origem da formação de uma nova categoria crescente, paralela à expansão dos convertidos integrais, que levou o nome de "temente a Deus", nome que parece ser uma mutação do conceito bíblico de "temente a Javé" (em grego *sebomenoi*, e em latim *metuentes*).102

Esses "semiconvertidos" vieram engrossar as fileiras dos grandes círculos periféricos em torno do núcleo duro do judaísmo. Eles participavam das cerimônias do culto, se reuniam nas sinagogas, mas não eram submetidos a todos os deveres religiosos. Josefo os menciona várias vezes e define a mulher do imperador Nero como "temente a Deus". Esse conceito se encontra nas inscrições em vestígios de sinagogas e catacumbas descobertas em Roma.

O Novo Testamento também confirma sua presença maciça: "Ora, residiam em Jerusalém judeus, homens piedosos, de todas as nações que estão do céu" (Atos dos

Apóstolos 2, 5). Quando São Paulo chegou a Antioquia, foi à sinagoga no dia do shabat e ali começou sua pregação com as palavras: “Homens israelitas, e vós que temeis Deus, ouvi!” (Ibid., 13, 16). Se, entre a audiência, alguns foram surpreendidos por essa fórmula, a sequência do discurso esclarece melhor a distinção: “Homens irmãos, filhos da raça de Abraão, e vós que temeis a Deus, é a vós que essa palavra de salvação é enviada” (Ibid., 13, 26). O texto ainda relata: “No fim da assembleia, muitos judeus e prosélitos piedosos seguiram Paulo e Barnabé, que conversaram com eles e os exortaram a permanecer apegados à fé de Deus” (Ibid., 13, 43). Uma semana mais tarde, um conflito estourou entre os judeus zelotes e os dois apóstolos, de forma que “os judeus incitaram as mulheres devotas honestas e os notáveis da cidade; eles provocaram uma perseguição contra Paulo e Barnabé” (Ibid., 13, 50). Quando os dois missionários, prosseguindo seu caminho, atingiram a cidade de Filipos na Macedônia, eles vieram se sentar entre as mulheres que haviam se agrupado, e está escrito que “uma delas, chamada Lídia, vendedora de púrpura, da cidade de Tiatire, era uma mulher temente a Deus, e ouvia”, e finalmente foi batizada com todos os membros de sua família (Ibid., 16, 14).103

Foi exatamente nessa zona cinzenta entre o paganismo hesitante, a conversão parcial e a judaização que o cristianismo abriu caminho e se edificou. Nessa via do judaísmo em expansão e das diversas nuanças de sincretismo religioso em pleno desenvolvimento, essa crença mais aberta e mais flexível se consolidou, adaptando-se da melhor forma possível àqueles que estavam prontos a se devotar a ela. É surpreendente ver a que ponto os adeptos de Jesus, os autores do Novo Testamento, tinham consciência da natureza divergente desses dois modos de difusão concorrentes. O Evangelho segundo Mateus nos dá um testemunho a mais não apenas de predicação evidente da lei judaica, mas também dos limites de sua eficácia: “Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas! Porque vós percorreis o mar e a terra para fazer um prosélito! E, quando que ele se tornou, vós o fazeis filho do inferno duas vezes mais que vós” (Mateus 23, 15).104

Eram evidentemente críticas de pregadores profissionais e experientes em relação aos mandamentos proibitivos do culto do qual eles começavam a se afastar. Esses novos pregadores souberam decifrar com mais habilidade o mapa das sensibilidades do mundo politeísta em desequilíbrio e propor um “software” mais “amigável” e mais “sofisticado”, abrindo acesso à revelação monoteísta. Mas quais eram as posições de seus concorrentes, os eruditos judeus tradicionais, em relação à ação de conversão e à grande consolidação do judaísmo?

Conversão no mundo do judaísmo rabínico

Viu-se anteriormente que, desde o período dos escritores judeus helênicos do século II a.C. até Filo de Alexandria, no início do século I de nossa era, não apenas a conversão foi acolhida como um bem, mas parte de suas obras literárias preencheu função essencial na difusão da religião. Esses livros podem ser considerados produto direto das expressões já presentes nas diversas estratificações do Antigo Testamento redigidas no final do período persa, assim como se pode ver na literatura cristã a continuidade direta da criação literária judaica helênica. O cosmopolitismo intelectual, produto do encontro entre o judaísmo e o helenismo, fertilizou a terra sobre a qual se expandiria a revolução paulina, que foi seguida por uma mudança total da morfologia cultural do mundo da Antiguidade.

Se a junção entre Sião e Alexandria produziu a perspectiva universalista, a da Judeia com a Babilônia desenvolveu o judaísmo fariseu portador dos novos princípios de religião e de culto que seriam transmitidos às gerações futuras. Os eruditos, chamados de sábios, depois de *tanaim* e *amoraim*, começaram, antes, mas também após a destruição do Templo, a conceber lentamente o cadinho onde seria vertido o aço da fé dessa minoria obstinada, que subsistiria a despeito de todas as dificuldades no seio de civilizações e de crenças mais amplas e mais poderosas que ela. No entanto, seria errôneo atribuir a esses grupos tendências inatas para rejeitar a conversão e o proselitismo. Na dialética do sofrimento advinda da interação entre o judaísmo fariseu e o cristianismo paulino, a tendência a fechar-se em si mesmo prevaleceu, em particular nos centros culturais dominantes da bacia mediterrânea e em seguida da Europa, mas o temperamento prosélito perdurou ainda durante muito tempo.

O preceito de Rabi Chelbo, aparentemente do século IV da era cristã, segundo o qual "os convertidos são para Israel como a psoríase" (Tratado Yevamot) — princípio repetido diariamente — não reflete de forma alguma a posição do Talmude em relação à conversão, porque é possível opor-lhe a citação igualmente muito determinante de Rabi Eleazar, que manda: "Aquele que é Sagrado, abençoado seja, exilou os judeus entre as nações apenas para que se lhes acrescentassem convertidos" (Tratado Pessa'him). Isso significa que os sofrimentos do exílio e a separação da Terra Santa tinham como único objetivo levar os adeptos do judaísmo a se multiplicar e a se fortalecer com orgulho. Entre essas duas declarações, abre-se um vasto leque de abordagens cuja formulação foi condicionada ao mesmo tempo por reviravoltas da história dos primeiros séculos de nossa era e pelas tendências pessoais de cada um desses codificadores.

A esse respeito, é difícil datar de maneira precisa cada uma das posições e cada um dos comentários compreendidos na Halakha. Pode-se propor uma hipótese segundo a

qual o surgimento das expressões negativas sobre a conversão foi contemporâneo de tempos de marasmos, revoltas e perseguições, enquanto, em oposição, os períodos mais calmos de interação com o poder permitiram fortalecer as tendências à abertura e a sede de expansão. No final das contas, mais que a oposição pagã, foi, sobretudo, o advento do cristianismo, considerado uma perigosa heresia, que suscitou o redobrar da prudência em relação à conversão no discurso judeu. O triunfo final deste, no início do século IV, pôs termo ao fervor predicador do judaísmo nos principais centros culturais e originou uma tendência profundamente enraizada de querer apagar a memória dos anais judeus.

A Mixná, o Talmude e os diversos comentários estão repletos de declarações e de discussões cujo objetivo essencial é convencer o grande público a se mostrar hospitaleiro para o estrangeiro. Uma série de decisões da Halakha limitou a tendência à distinção exclusiva que se choca com toda uma estrutura social que tem de integrar novos parceiros.

Encontra-se um testemunho sobre o caso de uma conversão de envergadura na época dos *tanaim* em Shir Hashirim Rabba. "Assim, enquanto o velho homem está sentado e faz seus comentários, inúmeros estrangeiros se convertem no mesmo momento." O comentário de Rabba sobre o Eclesiastes confirma o fenômeno de conversão: "Todos os rios deságuam no mar, e o mar está sempre cheio. Todos os convertidos se dirigem apenas a Israel, e nunca há falta deles em Israel". E aí se encontram várias observações semelhantes que valorizam a escolha de um judaísmo aberto aos fluxos de estrangeiros que se dirigem a ele.

Diversos rabinos insistiram na necessidade de integrar os estrangeiros e não hesitaram em exigir sua assimilação completa nas comunidades de fiéis. Segundo a Mixná, os Sábios do Talmude prescreveram a proibição de lembrar a um estrangeiro suas origens: "E se ele é filho de estrangeiro — não se lhe dirá 'Lembre-se dos atos de seus ancestrais'" (Tratado Baba Metsi'a). Da mesma forma, na Tosefta desse tratado, está escrito: "Na presença de um convertido que vem estudar a Torá, não se dirá: 'Veja aquele que vem estudar aqui, ele se alimentou de carniça e de animais repugnantes, impuros'". Encontram-se também na Tosefta preceitos como: "Toda pessoa que entra sob as asas da divindade deve ser considerada como se fosse ela própria o fruto de sua criação, sua própria progenitura nascida de suas entranhas". Ou: "Por que então todos se apressam tanto em casar uma convertida, quando ninguém se interessa por uma escrava liberta? É porque a convertida era bem preservada, enquanto a serva liberta era lúbrica" (Horayot).

O Talmude de Jerusalém e o Talmude da Babilônia contêm inúmeras afirmações favoráveis aos convertidos. No entanto, encontram-se também versículos que incitam a desconfiança diante da proximidade com estrangeiros: "Rabi Eliezer Ben Jacob diz do estrangeiro que ele é naturalmente mau, que está escrito em muitos lugares que se

deve desconfiar deles" (Gerin); "Mal sobre mal se abaterá sobre aqueles que acolhem os convertidos" (Tratado Yevamot); "Os convertidos e aqueles que brincam com os recém-nascidos retardam a vinda do messias" (Nida); e assim por diante. Em outros lugares, houve tentativas para fixar uma hierarquia entre os judeus de "nascimento" e os judeus por conversão. Apesar de tudo, na opinião da maior parte dos pesquisadores, o peso daqueles que favoreciam e encorajavam a conversão sempre ganhava daquele de seus oponentes, e é possível que fora do país da Judeia tenha predominado a abordagem mais aberta e hospitaleira.105

Convém ter em mente o fato de que uma parte dos próprios sábios eram convertidos ou filhos de convertidos, e com frequência a legislação se referia a eles pessoalmente. Sob o reino de Salomé Alexandra, depois do apogeu do processo de conversão pela força conduzido pelos hasmoneus, dois convertidos ocuparam cargos de comando à frente da hierarquia religiosa do reino de Judá: Sh'maya e Avtalyon. Eles fizeram parte dos casais de altos dignitários do início da cristalização do judaísmo durante o período do Segundo Templo. Um presidiu o Sanedrim, e o outro foi vice-presidente. Ambos foram os pais espirituais de Hillel e Shammaï, personagens de renome que vieram depois deles. Ben Bagbag, conhecido pelo nome de Rabi Yohanan, o Convertido, assim como Ben Haa-Haa também era convertido, renomado e popular. Atribuem-se ainda a Rabi Akiba ascendentes convertidos, e Moisés Maimônides declarava na Idade Média que o pai deste era um *guer tsedek* [convertido]. Mesmo seu discípulo, Rabi Meir, o Incisivo, era, segundo a maioria das fontes, considerado filho de judaizados. Nessa lista incompleta, não faltará mencionar o nome de Áquila, o tradutor emérito da Bíblia para o grego (e não para o aramaico), do qual alguns pensam que o segundo sobrenome era Onkelos (outros pensam que se trata de dois convertidos importantes). Resta que esse personagem admirado no século II d.C. era de origem romana, e as tradições (judaicas tanto quanto cristãs) dizem que ele tinha um vínculo familiar com o imperador Adriano.

Outros eruditos vinham de famílias convertidas, mas falta-nos informação a respeito do número de convertidos entre seus crentes, pois, como de costume, os testemunhos históricos dizem respeito apenas às elites. Essa é a razão de sabermos, além dos homens de letras, dos filhos de convertidos que se tornaram reis ou chefes de rebeldes, por exemplo, Herodes ou Simão Bar Giora, mas infelizmente não temos nenhum meio de avaliar quanto representavam no âmbito da população global que praticava o culto judaico. A tendência geral, por conta do desprezo profundo em relação ao paganismo, era de eliminar o passado sem honra do convertido e de considerá-lo um "pequeno recém-nascido" (Tratado Yevamot), sua identidade anterior sendo quase sempre dissimulada. Na terceira geração, os descendentes dos convertidos se tornaram judeus de pleno direito, e suas origens "externas" foram esquecidas (mais tarde, os convertidos seriam considerados almas judaicas

reencarnadas muito sutilmente no mundo aqui embaixo).106

O Talmude menciona um debate ocorrido sobre o procedimento apropriado para converter um estrangeiro. Alguns afirmavam que o ato de circuncisão bastava, enquanto outros insistiam na prioridade da purificação pelo banho ritual. Finalmente foi decidido que, para que um homem pudesse se integrar ao judaísmo, esses dois atos eram obrigatórios, além de um terceiro mandamento abolido com a destruição do Segundo Templo, a oferenda sacrificial. Sabemos que a circuncisão tinha mais importância que a purificação; Josefo e Filo, por exemplo, não fazem menção a esta como condição necessária à conversão, assim pode-se deduzir que ela foi integrada mais tardiamente ao culto judaico. É particularmente interessante, no que se refere às interações entre o judaísmo rabínico e o cristianismo paulino, ver que ambos adotaram mais ou menos ao mesmo tempo o batizado, que subsistiu como uma das fundações cultuais comuns às duas religiões divergentes.

No âmbito da efervescência cultural dos tementes a Deus, dos semiconvertidos, dos convertidos integrais, dos judeo-cristãos e dos judeus de nascimento, a redução do número dos deveres religiosos, ao mesmo tempo que se mantém a fé em um Deus, constituía um processo revolucionário, liberador e apaziguador. Para afrontar as perseguições e a hostilidade externa, o monoteísmo crescente devia aliviar a pressão das proibições que ainda lhe eram inerentes desde os tempos de Esdras e de Neemias. Eis por quê, no cristianismo em via de formação, a igualdade entre os novos e os antigos membros da comunidade ser quase total e, em certo sentido, preferir-se até os "pobres de espírito", ou melhor, os novos adeptos. A jovem religião aboliu assim por completo o elemento de privilégio de genealogia, que foi simplesmente reduzida a Jesus filho de Deus, para apenas guardar a referência mais elevada, implicada no telos messiânico-universal: "Não há mais judeu nem grego; não há mais escravo nem livre; não há mais homem nem mulher; pois vós sois um em Jesus Cristo; e se vós sois em Cristo, vós sois então a posteridade de Abraão, herdeiros segundo a promessa" (Gálatas 3, 28-20).

Coube a São Paulo realizar a passagem de "Israel da carne" a "Israel do espírito". Esse procedimento correspondia melhor à política identitária aberta e flexível que caracterizava o império romano. Não é então surpreendente que essa corrente monoteísta dinâmica tenha anunciado a fé na caridade e na piedade para todos (e a ressurreição de pelo menos um morto) e tenha conseguido finalmente subjugar o paganismo e eliminá-lo da área europeia para jogá-lo nas lixeiras da história.

Todos os indícios concorrem para provar que o fracasso da revolta dos zelotes dos anos de 66-70 da era cristã não refreou o vasto movimento de proselitismo impulsionado pela insurreição dos macabeus quase 200 anos antes. Mas o fracasso dos dois desafios seguintes lançados ao proselitismo grego e romano — a rebelião armada das comunidades de fiéis judeus nas costas meridionais da bacia mediterrânea em 115-

117 e a revolta de Bar Kokhba em 131-135 de nossa era — iniciou o movimento de recuo das forças vivas do judaísmo, refreou o fluxo de seus membros, enfraqueceu enormemente seus adeptos e abriu assim o caminho para uma estratégia de conquista mais pacífica pela “religião do amor” cristã.

A partir do século II d.C., o número de judeus na área mediterrânea começou a diminuir lentamente para se estabilizar, mais ou menos até o advento do islã, na Judeia e no oeste da África do Norte. O declínio demográfico dos judeus não foi apenas a consequência dos massacres sofridos durante insurreições ou da “volta” dos fiéis ao paganismo; provém, sobretudo, do fato de, mudando de filiação, terem se tornado cristãos. No início do século IV, quando a religião do crucificado ascendeu ao poder, ela provocou, à primeira vista, um golpe fatal para a expansão do judaísmo.

No entanto, é preciso dar-se ao trabalho de acompanhar os decretos do imperador Constantino I e de seus herdeiros para compreender a que ponto, a despeito de seu enfraquecimento crescente, a conversão judaica ainda sofreu sobressaltos até o século IV de nossa era, e também para aprofundar as razões do fechamento sobre si do judaísmo em torno do mar Mediterrâneo. O imperador convertido ao cristianismo renovou o decreto de Antonino, o Piedoso, mencionado mais acima, que, desde o século II de nossa era, havia proibido circuncidar os filhos daqueles que não eram judeus de nascimento. Crentes judeus tinham por hábito judaizar seus escravos; logo essa prática foi proibida, e, pouco tempo depois, os judeus foram proibidos de ter escravos cristãos.[107] O filho de Constantino acentuou as medidas discriminatórias contra o judaísmo: além da proibição de circuncidar os convertidos, proibiu a prática do banho ritual para as mulheres que adotam a religião judaica e aboliu o direito dos judeus de se casarem com não judias.

O estatuto jurídico dos judeus não sofreu mudanças dramáticas, mas aqueles que circuncidavam seu escravo recebiam a pena capital, a manutenção de um escravo cristão levava ao confisco dos bens, e o mínimo ataque dirigido a um judeu convertido ao cristianismo conduzia à morte. Aqueles que aderiam ao judaísmo, caso ainda restassem, eram ameaçados de expropriação de seus bens. No mundo pagão, apesar das perseguições que sofria, a religião judaica era respeitada e legítima. Sob o poder opressor da cristandade, em compensação, ela se transformou em uma seita desprezada e rejeitada. A aniquilação total do judaísmo não fazia parte dos objetivos da nova Igreja. Era preciso conservá-lo sob o aspecto de uma mulher velha e vergonhosa que há muito teria renunciado a qualquer pretendente, e cuja queda na marginalidade representava a prova da autenticidade do direito dos vencedores.

Nesse contexto, não há nada de surpreendente em a população judaica em torno da bacia mediterrânea ter diminuído em ritmo acelerado. Como explicação, os historiadores sionistas sugerem, como veremos no capítulo seguinte, que aqueles que abandonaram o judaísmo sob pressão das interdições e do isolamento vinham da

multidão dos novos recrutas convertidos. O núcleo duro "étnico", "fruto das entranhas e do nascimento" judaico — conceito que se encontra frequentemente na historiografia sionista —, conservou sua chama e permaneceu fiel ao judaísmo. É evidente que não se tem a menor prova que sustente uma interpretação histórica volkiste desse tipo. Com a mesma probabilidade, seria possível supor que essas inúmeras famílias que haviam se voltado para o judaísmo por convicção, ou mesmo seus descendentes da primeira geração, tenham se mantido melhor em sua fé que aqueles que haviam crescido sem fazer o esforço que o ato de conversão implica. É notório que os convertidos e seus filhos pratiquem sua nova religião de maneira mais assídua que os adeptos de longa data. Rabi Shimon Bar Yochai, o Tanaim, não declarou, na Mekilta que lhe é atribuída, que Deus prefere os convertidos aos judeus de nascimento? É preciso simplesmente aceitar a evidência: nunca se saberá quem foram aqueles que preferiram permanecer a qualquer preço fiéis à sua crença de minoria inveterada e aqueles que escolheram juntar-se à religião que se tornava a crença dominante.

Desde os tempos dos *amoraim* tardios, ou seja, no século IV e depois, a elite rabínica da minoria judaica passou a considerar o ato de conversão uma nuvem negra que ameaçava a própria existência da comunidade. A política identitária judaica central mudou de orientação desde então: exerceu uma censura interna sobre as declarações ideológicas mais evidentes, aceitou os decretos do reino cristão e se transformou, em grande medida, em um grupo fechado em si mesmo manifestando rejeição e suspeita em relação a todo novo recruta que batesse à sua porta. Essa política identitária constituiu uma condição de sua sobrevida no mundo cristão.

Mas o monoteísmo judeu prosélito não se declarou vencido. Deslizou lentamente em direção às margens da "civilização", continuou sua atividade de recrutamento das minorias externas ao mundo cultural cristão e, em certas áreas específicas, obteve êxitos bastante notáveis.

Antes de abordar a questão decisiva, da qual dependerá o número dos adeptos do judaísmo na história, convém demorar-se um pouco mais no destino dos judeus nessa mesma região de onde partiu a campanha de conversão que originou o imaginário do "exílio" prolongado: o país da Judeia, chamado, desde o século II de nossa era, de "Palestina" pelos governadores romanos e seus diversos sucessores, e que os sábios da tradição judaica começaram, por reação e defesa, a chamar pela primeira vez — entre outros nomes — "terra de Israel".

Do "triste" destino dos habitantes da Judeia

Se os habitantes da Judeia não foram expulsos de seu país e se nunca houve emigração maciça desse povo de camponeses, o que aconteceu com a maioria de sua população ao longo da história? Essa questão foi levantada, como se verá, no início da formação do movimento nacional judeu; depois desapareceu, certamente não por acaso, no buraco negro da memória nacional.

Viu-se neste capítulo que Yitzhak Baer e Ben-Zion Dinur, os primeiros historiadores profissionais da Universidade Hebraica de Jerusalém, sabiam com pertinência que nenhuma expulsão havia ocorrido com a destruição do Segundo Templo e que eles haviam recuado o início do "exílio" para o século VII da era cristã, ou seja, para o período da conquista muçulmana. Segundo sua descrição, apenas a chegada muçulmana provocou o abalo demográfico que desenraizou a massa dos judaenses de sua pátria e ofereceu seu país como patrimônio para "estrangeiros". À luz do levante em massa da revolta de Bar Kokhba e do florescimento da cultura e da agricultura da sociedade judaense na época de Yehuda Hanassi e mesmo depois, pode-se sem dúvida concordar com os historiadores pioneiros sobre o fato de nenhuma expulsão do "poço de Israel" ter ocorrido depois da destruição do Templo. A maior parte dos pesquisadores, aliás, reconhece que, entre a destruição do ano 70 de nossa era e a conquista árabe, a população judaense conservou, mais ou menos, a maioria relativa sobre o território compreendido entre o Jordão e o mar. Mas, ao mesmo tempo, é difícil aceitar o remanejamento cronológico que recua a "saída para o exílio forçado" para o século VII de nossa era. Para Dinur, o país mudou de proprietários somente após

> incursões incessantes dos povos do deserto em suas terras e em sua fusão em uma unidade com os elementos estrangeiros (sírio-arameus) que o ocupavam, após a subordinação da agricultura aos novos conquistadores e a expropriação dos judeus de suas terras.108

Os árabes conduziram verdadeiramente uma política de colonização das terras? Para onde desapareceram as centenas de milhares de camponeses expropriados? Eles obtiveram ou conquistaram, no mesmo período, outras terras em outros países? Criaram assentamentos de hebreus em outros lugares próximos ou distantes? Ou então o "povo do país" operou no século VII uma reconversão profissional milagrosa para se transformar em um povo de comerciantes e de agentes de troca, transportando-se com agilidade através das terras do "exílio" até o outro lado do mar? O discurso historiográfico sionista ainda não deu respostas lógicas e satisfatórias para essas questões.

Depois de atravessar, no ano 324 d.C., a província da SíriaPalestina sob proteção

cristã, parte da população da Judeia se converteu ao cristianismo. Jerusalém, onde, desde o século I, judaenses autóctones haviam estabelecido a primeira comunidade cristã[109] e de onde, depois da revolta de Bar Kokhba, foram expulsos aqueles que eram circuncidados, se transformou pouco a pouco em uma cidade com maioria cristã. A conversão dos judaenses ao cristianismo se estendeu a outras cidades. Cesarea se tornou um importante centro cristão, e a lista dos participantes do primeiro Concílio de Niceia, em 325 d.C., revela que comunidades adeptas de Jesus prosperavam também em Gaza, Yavné, Ascalão, Ashdod, Lida, Scitópolis e outras. Os judeus começaram a desaparecer da Judeia porque aparentemente grande número deles adotou o cristianismo. Mas, como confirma a maior parte dos vestígios e testemunhos, a expansão cristã não eliminou totalmente a presença judaica do país, e um grupo suficientemente estável de fiéis do judaísmo se manteve no seio da população local, que, além dos novos cristãos, contava com uma minoria samaritana bastante importante, e certamente com aldeões que persistiriam ainda por muito tempo com suas crenças pagãs à margem das culturas monoteístas. A tradição do judaísmo rabínico, notadamente por seus vínculos ainda estreitos com a Babilônia, refreou com eficácia a capacidade prosélita do dinamismo cristão na totalidade do território da Terra Santa. A repressão conduzida pelas autoridades cristãs de Bizâncio não conseguiu submeter definitivamente o poder da fé e do culto judaicos, que testemunham bem a persistência em construir sinagogas, assim como a última revolta da Galileia, em 614 de nossa era, sob a direção de Benjamim de Tiberíades.[110]

Baer, Dinur e outros historiadores sionistas não estavam enganados ao afirmar que essa presença judaica significante diminuiu drasticamente depois da conquista mulçumana no século VII. No entanto, a mudança decisiva não aconteceu, como foi sugerido, após a expulsão dos judaenses de seu país, cujos testemunhos históricos não deixaram nenhum rastro. A Palestina, anteriormente país de Judeia, não foi varrida pela onda em massa de emigrantes originários dos desertos da península árabe e que teriam expulsado a população autóctone. Nenhuma política premeditada dos conquistadores levou à expulsão e ao exílio dos camponeses judaenses apegados às suas terras — nem daqueles que acreditavam em Javé, nem daqueles que começavam a obedecer aos mandamentos de Jesus Cristo e do Espírito Santo.

O exército muçulmano, que surgiu dos desertos árabes como um tufão e conquistou a região entre 638 e 643 da nossa era, era de tamanho relativamente pequeno: segundo as maiores estimativas, contava no máximo com 46 mil soldados. Parte importante dessa força militar foi transferida posteriormente para combater em outros frontes, nas fronteiras do império bizantino. O estabelecimento de uma guarnição de alguns milhares de soldados levou evidentemente à transferência posterior de suas famílias, e os conquistadores sem dúvida se apoderaram das terras conquistadas, mas isso não podia em caso algum ter causado o remanejamento em profundidade da composição

demográfica local — a não ser, talvez, transformando um pequeno número de vencidos em colonos. Mais ainda, a conquista árabe originou uma interrupção decisiva do comércio florescente que havia se desenvolvido antes no litoral mediterrâneo, e seguiu-se uma lenta baixa demográfica que afetou toda a região, mas nenhuma indicação confirma que essa redução de população tenha resultado em uma mudança de "povo".

Um dos segredos da força do exército muçulmano residia em seu "liberalismo" e sua moderação em relação às crenças dos povos dominados, unicamente, é claro, nos casos em que eram crenças monoteístas. As instruções de Maomé reconheciam os judeus e os cristãos como os "povos do Livro" e lhes concediam um estatuto protegido reconhecido pela lei. Uma famosa carta dirigida pelo profeta do islã aos chefes militares em operação no sul da Arábia especificava:

> Todo convertido ao islã, quer seja judeu ou cristão, deve ser aceito como fiel — tanto seus direitos quanto seus deveres são iguais aos de seus semelhantes. E aquele que quer preservar seu judaísmo ou seu cristianismo não deve ser convertido, deve pagar seu imposto atribuído a cada adulto, homem ou mulher, livre ou escravo.111

Assim, não é surpreendente se, diante das perseguições severas sofridas sob o império bizantino, os judeus acolheram os conquistadores árabes favoravelmente e até mesmo com entusiasmo. Os testemunhos judaicos tanto quanto as fontes muçulmanas mencionam a ajuda que os judeus deram ao exército árabe vitorioso.

Uma ruptura irremediável aconteceu entre o judaísmo e o cristianismo após a divisão cristã da divindade na Trindade, que fortaleceu a concorrência inicial entre as duas religiões. O rompimento se agravou ainda com a elaboração do mito do deicídio, que aprofundou a animosidade mútua, e as tentativas de opressão pela cristandade triunfante não melhoraram as relações. Em compensação, a despeito dos conflitos profundos entre Maomé e as tribos judaicas da península arábica — da qual uma foi expulsa para Jericó —, o advento do islã foi entendido por um bom número de judeus como uma liberação do jugo das penosas perseguições e mesmo como uma abertura rumo à concretização futura da promessa messiânica. O rumor do surgimento do novo profeta vindo do deserto se propagou de boca em boca e levantou a moral dos fiéis do judaísmo. Mais ainda, Maomé se considerava herdeiro dos antigos profetas sem afirmar ser o filho de Deus.

Sebeos, o bispo armênio contemporâneo do século VII, descreveu a conquista da Palestina pelos árabes como um favor dos descendentes de Ismael diante dos pedidos de ajuda dos descendentes de Isaac em reação ao império romano do Oriente, de acordo com a promessa divina feita a Abraão, seu ancestral comum.112 Em carta escrita por um judeu da época, pode-se ler:

> E o reino de Israel foi acolhido como um ato de vontade divina porque ele nos cobria de bondade. Quando se entenderam e conquistaram o país de Gazela [a Judeia] das mãos de Edom e invadiram Jerusalém, eles estavam acompanhados de pessoas descendentes dos filhos de Israel. Foi mostrado a eles o local do Templo, e eles ali se instalaram para viver desde então até hoje. Eles foram submetidos a algumas condições porque queriam honrar o Templo e protegê-lo da impureza e orar em seus muros de maneira que ninguém viesse contestá-lo.113

Essa descrição idílica da conquista comum era talvez exagerada, mas outras fontes testemunham que alguns refugiados haviam anteriormente fugido da região pelo fato de as perseguições cometidas pelo império bizantino terem sido retomadas com a chegada do exército vitorioso. O retorno dos judeus à Cidade Santa de Jerusalém foi possível graças ao islã, o que despertou esperanças reprimidas quanto à possibilidade de reconstruir o Templo:

> Foi assim que os soberanos se comportaram com bondade em relação a eles e permitiram que Israel frequentasse o Templo, e ali construíram uma sinagoga e uma escola. E todas as dispersões de Israel próximas do Templo ali vinham peregrinar por ocasião das festas e para fazer suas orações [...].114

A política de taxação dos novos conquistadores tinha também um caráter particular: um muçulmano não pagava imposto algum, apenas os heréticos estavam submetidos a ele. À luz das facilidades de conversão ao islã, não é surpreendente que grande número de adeptos rapidamente tenha engrossado suas fileiras. Parecia também que, para mais de um, a isenção de imposto valia a conversão, sobretudo quando a nova divindade era percebida como semelhante e próxima da antiga. Sabe-se também que a política de imposição dos califas mais tarde sofreu mudanças porque o amplo movimento de adoção do islã pelas populações dominadas esvaziava os cofres dos soberanos.

A proximidade entre as religiões, a tolerância relativa do islã ao monoteísmo do outro e a capitação religiosa suscitaram a tentação para a conversão de adeptos do judaísmo, de cristãos e de samaritanos? A lógica histórica gostaria de dar uma resposta positiva para essa questão, embora seja difícil fazê-lo de maneira categórica, dada a raridade das fontes escritas disponíveis. As elites judaicas tradicionais, em particular, deploraram a conversão (considerada aniquilamento), mas como regra geral preferiram se desviar do problema. A historiografia sionista seguiu o mesmo caminho e refreou toda tentativa de debates sobre o assunto. Globalmente, o abandono da religião judaica foi traduzido, segundo a sensibilidade moderna, como traição em relação à "nação" e considerado tabu.

Se durante o período bizantino assistia-se ainda, a despeito das perseguições, à construção de algumas sinagogas, com a conquista árabe esse fenômeno cessou pouco a pouco, e os locais de oração judaicos se tornaram raros com o tempo. Não seria

abusivo sustentar que a Palestina/Terra de Israel conheceu certo processo de conversão moderado de longa duração, que evoluiu paralelamente para o “desaparecimento” da maioria judaica.

Memória e esquecimento do “povo do país”

A predição do profeta da Babilônia “Ele levará seu olhar sobre aqueles que terão abandonado a aliança sagrada” (Daniel 11, 30) foi comentada por Saadia Gaon, no século X de nossa era, desta maneira: “Eles, os ismaelitas de Jerusalém; em seguida eles profanaram o grande Templo”. O famoso erudito judeu, tradutor da Bíblia para o árabe, continua assim (sempre citando Daniel): “Ele dirá coisas incríveis contra o Deus dos deuses” (Daniel 11, 36); “Palavras de ira em relação ao Deus eterno e que o Criador se volta para destruir os inimigos de Israel”. E acrescenta: “Vários daqueles que dormem na poeira da terra despertarão” (Daniel 12, 2); “Será a ressurreição dos mortos de Israel que o destino dedica à vida eterna — e aqueles que não despertarem são os que abandonaram os caminhos do Senhor, que desceram ao andar inferior do inferno, condenados ao opróbrio de toda carne [à morte]”.

Essas frases escritas por Saadia Gaon, que refletem profunda desolação diante do processo de conversão ao islã, foram apresentadas e valorizadas em um ensaio surpreendente datado de 1967 e escrito pelo historiador Abraham Polak, fundador do departamento de história do Oriente Médio na Universidade de Tel-Aviv.[115] Imediatamente depois da conquista da Cisjordânia e da faixa de Gaza, esse pesquisador original sentiu que a questão das populações dominadas seria no futuro uma fonte de problemas insolúveis para o Estado de Israel e por isso decidiu levantar com prudência a questão enigmática das “origens dos árabes autóctones”. Polak, um sionista convicto que havia mostrado grande audácia em suas pesquisas sobre a cultura do islã, não apreciou os silêncios injustificados da memória, como se verá no próximo capítulo. Ninguém ousava abordar o assunto “daqueles que haviam abandonado a aliança sagrada”, daqueles mesmos ismaelitas de Jerusalém, ou da dos “inimigos de Israel” que haviam abandonado os caminhos do Senhor. Assim, Polak decidiu assumir essa missão quase impossível.

Seu importante ensaio não pretendia provar que todos os palestinos eram os descendentes diretos ou exclusivos dos judaenses. Como historiador sensato, ele sabia que as populações no mundo, durante centenas ou milhares de anos, e sobretudo em uma zona de passagem como o território situado entre o Jordão e o mar, se misturam sempre aos seus vizinhos, seus conquistadores ou seus súditos. Ao longo dos séculos, a região foi sucessivamente ocupada por gregos, persas, árabes, egípcios e cruzados, que se integraram sempre à população local e ali se assimilaram. No entanto, Polak, que partia da hipótese de uma probabilidade de que os judaenses tenham se convertido, e então que a continuidade demográfica tenha sido mantida, dada a existência prolongada do “povo do país” da Antiguidade aos nossos dias, destacava o interesse de fazer disso um tema de pesquisa. Ora, como se sabe, o que a história não quer contar é

simplesmente excluído dela. Nenhuma universidade e nenhum corpo acadêmico veio ao apoio de Polak, que não teve o benefício de qualquer financiamento nem de qualquer estudante para aprofundar essa questão intrigante.

Com essa grande audácia, o orientalista de Tel-Aviv não era o primeiro a levantar a problemática da conversão maciça ao islã e a pôs em evidência na introdução de seu ensaio. No início da colonização sionista e antes da consolidação da ideia de nação no seio da população palestina, a tese de que uma parte importante dos habitantes da Palestina era composta de fato de descendentes dos judaenses era amplamente compartilhada, inclusive por personalidades eminentes.

Israel Belkind, por exemplo, um dos primeiros colonos a chegar à Palestina em 1882, era um dos líderes do pequeno grupo dos biluins, que formavam na realidade o primeiro grupo de sionistas. Sempre esteve convencido da existência de um vínculo histórico estreito entre os habitantes dos tempos antigos e os camponeses autóctones contemporâneos de sua época.116 Na véspera de sua morte, ele resumiu a posição que defendia de longa data em um pequeno livro inteiramente dedicado ao problema e que continha todas as hipóteses "sulfurosas" que seriam mais tarde eliminadas da ordem do dia da historiografia sionista.

> Os historiadores de nosso tempo têm o hábito de contar que, depois da destruição de Jerusalém por Tito, os judeus se dispersaram em todos os países do universo e deixaram de viver em seu país. Mas aqui nos defrontamos com um erro histórico que é necessário eliminar para restabelecer a situação exata dos fatos.117

Na opinião de Belkind, as revoltas posteriores, as de Bar Kokhba e, mais tarde, no início do século VII, a da Galileia, nos mostram que a maioria do povo continuou a se manter ainda por muito tempo em sua terra:

> Aqueles que partiram foram as classes superiores da sociedade, os sábios, os pensadores da Torá que difundiam a religião através do país. [...] E talvez o movimento tocou também os citadinos, que podiam se deslocar com mais facilidade. Mas os trabalhadores da terra ficaram apegados a seu chão.118

E inúmeras provas vêm confirmar essa conclusão histórica.

Contrariamente aos nomes gregos e romanos dados a diversos locais e depois apagados, inúmeros nomes hebraicos foram mantidos. Algumas sepulturas sagradas para os habitantes locais foram utilizadas em comum, tanto para judeus como para muçulmanos. A língua árabe vernácula é mesclada de vestígios de dialetos hebraicos e aramaicos e, por isso, se diferencia do árabe literário e da língua falada em outros países árabes. A definição identitária local não é nem um pouco árabe; os habitantes se consideram muçulmanos ou felá [lavradores] enquanto definem os beduínos como árabes. A mentalidade particular de certas regiões lembra o comportamento dos

antigos hebreus.

Em outros termos, Belkind estava certo de que ele próprio e seus companheiros, os primeiros colonos, encontrariam na Palestina "uma boa parte dos filhos de nosso povo, [...] uma parte integral de nós mesmos e a carne de nossa carne".119 A origem "étnica" era, na sua perspectiva, muito mais vital que a religião e a cultura da vida cotidiana que dela decorria. Assim, era preciso, segundo ele, renovar o vínculo espiritual com o membro perdido do povo judeu, desenvolver e criar seu nível econômico e se associar a ele com o objetivo de construir uma vida futura em comum. As portas das escolas hebraicas deveriam se abrir aos muçulmanos, sem atingir sua fé nem sua língua, e, ao mesmo tempo que o idioma árabe, era preciso ensinar a eles o hebreu e a "cultura universal".

Belkind não era o único a defender uma abordagem histórica semelhante e uma estratégia de aculturação tão específica. Ber Borokhov, o líder e teórico da esquerda sionista, não pensava de outra forma. Em 1905, no âmbito do debate que sacudiu o movimento sionista a respeito da questão de Uganda, Borokhov defendeu com firmeza uma posição oposta à de Theodor Herzl. Era, como se dizia correntemente na época, um "palestino de centro" ferrenho que defendia com grande convicção o fato de que apenas a colonização palestina oferecia uma chance capaz de assegurar o sucesso da empreitada sionista. Entre outros argumentos, esse marxista sionista, a fim de persuadir seus leitores de esquerda, propunha uma posição histórica com tonalidade etnocêntrica:

> A população autóctone do país de Israel [Palestina na sua fonte original] é mais próxima dos judeus por sua composição racial que qualquer outro povo e até mais que os outros povos "semitas". Pode-se levantar a hipótese muito plausível de que os felás do país de Israel [Palestina] são os descendentes diretos dos vestígios da implantação judaica e cananeia, com um leve complemento de sangue árabe, porque, como se sabe, os árabes, esses orgulhosos conquistadores, se misturaram relativamente pouco com a massa dos povos que subjugaram nos diversos países. [...] De qualquer maneira, todos os viajantes-turistas confirmam que é impossível fazer a diferença entre um carregador sefardita e um simples operário ou um felá. [...] Parece que a diferença racial entre um judeu do exílio e os felás do país de Israel [os palestinos] não seja mais marcante que a diferença entre os judeus asquenazes e sefarditas.120

Borokhov estava persuadido de que essa proximidade das origens facilitaria o acolhimento dos novos colonos pelos autóctones e que, por sua cultura ser menos desenvolvida, os felás instalados em torno dos assentamentos judaicos adotariam rapidamente os costumes culturais hebraicos para enfim se integrar completamente. A visão nacional, fundada em uma suspeita de "sangue" e um fio de história, sugeria assim que o "felá que falava hebraico, se vestia como um judeu e adotava a percepção do mundo e os costumes dos simples judeus não se distinguiria em nada do judeu".121

Faziam parte do Poalei Zion, a corrente política que Borokhov dirigiu e moldou, dois

jovens talentosos que teriam grande renome. Em 1918, quando estavam em Nova York, Davi Ben Gourion e Yitzhak Ben Zvi decidiram se unir para escrever uma obra sócio-histórica a qual intitularam *Eretz Israel no passado e no presente*. Embora fosse inicialmente redigida em hebraico, os dois autores a traduziram para o iídiche a fim de atingir o grande público judeo-norte-americano. Era a obra mais importante relativa a "Eretz Israel" (território que, segundo os autores, compreendia as duas margens do Jordão e se estendia de El-Arish, ao sul, até Tyr, ao norte) publicada até aquela data e teve grande sucesso. Os autores haviam realizado um minucioso trabalho de preparação, e os dados estatísticos assim como o aparelho bibliográfico juntos eram, na opinião de todos, bastante impressionantes. Deixando de lado o entusiasmo nacional que a acompanhava, a obra se situava em tudo ao nível de trabalho universitário. O futuro primeiro-ministro do Estado de Israel escreveu dois terços, e o terço restante foi produzido pelo segundo presidente do futuro Estado.

Ben Gourion escreveu o segundo capítulo, dedicado à história dos felás e à sua situação no presente, em estrita colaboração com seu fiel amigo e corredator. Ambos decretaram com manifesta segurança:

> A origem dos felás não remonta aos conquistadores árabes, que dominaram Eretz Israel e a Síria no século VII de nossa era. Os conquistadores não eliminaram a população dos lavradores que ali encontraram. Expulsaram apenas os soberanos bizantinos estrangeiros. Não fizeram mal algum à população local. Os árabes não se preocuparam em fazer assentamentos. Os filhos dos árabes não praticavam mais a agricultura em seus locais de residência anteriores. […] Quando conquistavam novas terras, não procuravam novos terrenos para desenvolver uma classe de camponeses-colonos, que, aliás, era quase inexistente também entre eles. O que lhes interessava em suas novas conquistas era de ordem política, religiosa e financeira: governar, difundir o islã e arrecadar impostos.122

A sabedoria historiadora indicava que as origens das pessoas do país cujos descendentes haviam sobrevivido desde o século VII remontavam à classe dos camponeses judaenses que os conquistadores haviam dominado na sua chegada.

> Defender que, com a conquista de Jerusalém por Tito e com o fracasso da revolta de Bar Kokhba, os judeus deixaram completamente de cultivar a terra e Eretz Israel decorre de uma ignorância total da história de Israel e de sua literatura da época. […] O lavrador judeu, assim como qualquer outro lavrador, não se deixa tão facilmente desenraizar de seu solo, que abunda do suor de suas frontes e da fronte de seus ancestrais. […] A população camponesa, a despeito da repressão e dos sofrimentos, ficou no lugar, fiel a si própria.123

Essas palavras precedem em trinta anos a Declaração de Independência que nos lembra a expulsão à força de um povo inteiro. Os dois autores, sionistas fervorosos, quiseram se apegar aos "nativos" e crer de todo coração que isso seria possível graças a suas origens "étnicas" comuns. Se os antigos camponeses judeus se converteram, isso foi sob pressão de razões puramente econômicas — principalmente para se liberar do

peso dos impostos —, razões que não entram de forma alguma nos critérios de traição nacional. Foi justamente por permanecer apegados a seu solo que eles deram provas de fidelidade à pátria. Para Ben Gourion e Ben Zvi, a religião muçulmana, ao considerar cada convertido como irmão, abolindo sinceramente as restrições políticas e cívicas e aspirando assim a apagar as diferenças sociais, era, contrariamente ao cristianismo, democrática por natureza.[124]

A origem judaica dos felás podia ser demonstrada por meio da pesquisa filológica da língua árabe vernácula, assim como pela investigação da geografia linguística. Como Belkind, porém com muito mais detalhes, os dois autores evidenciam, a partir de uma pesquisa fundamentada em uma dezena de milhares de nomes, que "todas as aldeias, os rios, as fontes de água, as ruínas, os vales, as montanhas e as colinas de 'Dan a Beer Sheva' provam que a estrutura dos conceitos bíblicos de Eretz Israel havia preservado sua antiga vitalidade na boca dos felás".[125] Mais ou menos 200 locais têm indubitavelmente nomes hebraicos. Em paralelo à lei muçulmana, mantiveram-se "as leis dos felás ou os costumes de legislação oral [que] se chamam Sharyat Al-Khalil — e remontam às leis de Abraão nosso pai".[126] Na proximidade das casas de oração muçulmanas (*djamaa*) encontram-se, em inúmeras aldeias, templos locais (*maqam*) erguidos em memória de santos como os três Pais, dos reis, dos profetas, ao lado de xeiques de renome.

Ben Zvi considerava o capítulo sobre a origem dos felás o fruto de seus próprios trabalhos de pesquisa e parece ter ficado contrariado por Ben Gourion ter usado seus resultados, pois logo voltou a essa questão crucial em uma brochura que publicou em 1929, em língua hebraica, assinando-a dessa vez sozinho.[127] Esse ensaio não tem nada de essencialmente novo em relação ao capítulo que constava do livro publicado em conjunto pelos dois dirigentes sionistas, mas contém algumas elaborações e alguns destaques diferentes. A conversão à força ao cristianismo do campesinato judaense, antes do advento do islã, é destacada e serve mais amplamente como álibi complementar à adoção quase unânime do islã em seguida. Nesse caso, a submissão aos conquistadores de um grande número de judeus não se explica unicamente pela isenção de imposto, mas também pelo risco de perder suas terras.

Em 1929, Ben Zvi adotava um tom manifestamente mais moderado: "É evidente que seria abusivo afirmar que todos os felás são os descendentes dos antigos judeus, com certeza trata-se da maioria deles ou daqueles que vêm de sua matriz".[128] Ele era da opinião de que inúmeros imigrantes vindos de vários lugares haviam sido acrescentados a eles, de forma que a população local se tornara bastante heterogênea. Mas os vestígios que se encontram na língua, os nomes de lugares, os hábitos jurídicos, as celebrações festejadas por uma multidão de convidados, como as de "Nabi Moussa", assim como outras práticas culturais, mostram sem sombra de dúvida que "a origem da maior parte dos felás não remonta aos conquistadores árabes, mas sim, antes deles,

aos felás judeus que povoavam majoritariamente o país, antes da conquista do islã".[129]

A revolta e o massacre de Hebron, que aconteceram no mesmo ano em que Yitzhak Ben Zvi publicava sua brochura, assim como a revolta árabe de 1936, jogaram um balde de água fria no pensamento sionista do último sopro "assimilador" que lhe restava. A ascensão da percepção nacional local fez com que os homens de letras colonos compreendessem com acuidade que sua fraternidade etnocêntrica não tinha futuro. A crença sionista que havia brotado por um curto momento supunha que seria fácil assimilar uma cultura oriental "inferior e primitiva". Ela foi tirada de sua embriaguez orientalista desde o primeiro ato de oposição violenta levado pelos agentes dessa cultura. De fato, a partir desse momento, os descendentes dos camponeses judaenses desapareceram da consciência nacional judaica e foram relegados ao esquecimento. Os felás palestinos do tempo presente vestiram rapidamente, aos olhos dos agentes oficiais da memória, a roupa de imigrantes árabes que chegaram em massa no século XIX em um país praticamente vazio. E que continuaram a afluir durante o século XX após o desenvolvimento da economia sionista, que, segundo o mito, "atraiu" para si aos milhares uma "força de trabalho" não judaica.[130]

É muito provável que o recuo da saída para o exílio no início da conquista árabe do século VII realizado por Baer e Dinur tenha sido, entre outras coisas, uma reação indireta ao discurso histórico difundido alguns anos antes por personalidades de renome como Belkind, Ben Gourion e Ben Zvi. Esse discurso pioneiro era problemático, na opinião geral: era muito mal definido na sua configuração dos limites da "nação antiga" e, mais grave ainda, podia levar a conceder muitos direitos históricos à "população nativa". Foi a razão pela qual era preciso enterrá-lo o mais rapidamente possível e eliminá-lo totalmente da ordem nacional das prioridades.

Desde então, o antigo islã deixou de obrigar os judaenses a se converter, apenas os expulsou de suas terras. O exílio imaginado do século VII foi percebido como uma alternativa tanto para o modo de narração religiosa relativa ao desenraizamento sem fundamento que teria acontecido depois da destruição do Segundo Templo quanto para a tese que postulava que os felás seriam os descendentes dos habitantes da Judeia. O momento preciso da expulsão não era verdadeiramente crucial, o mais importante era preservar a memória inestimável do exílio forçado.

Os "expatriados", os "expulsos" ou os "fugitivos emigrados" tomaram o caminho de um longo e doloroso exílio e, segundo a mitologia nacional, vagaram sem fim através dos continentes para atingir os recantos mais afastados do mundo e, enfim, com o advento do sionismo, dar meia-volta e regressar em massa para sua pátria abandonada. Por isso, essa pátria não havia nunca pertencido aos árabes "conquistadores", mas pertencia de direito aos judeus, "uma terra sem povo para um povo sem terra".

Esse preceito nacional, que adquiriu popularidade e utilidade no no movimento sionista em suas diferentes versões, era fruto de um imaginário histórico no coração do qual figurava o exílio. Embora a maior parte dos historiadores profissionais soubesse que nunca havia ocorrido a expulsão à força do "povo judeu", ela permitiu a infiltração do mito cristão na tradição judaica para lhe deixar abrir seu caminho livremente na praça pública e nos livros pedagógicos da memória nacional, sem tentar refrear sua marcha. Eles o encorajaram, mesmo indiretamente sabendo que apenas esse mito podia garantir a legitimidade moral da colonização pela "nação exilada" de uma terra já ocupada por outros.

Em compensação, a conversão em massa, na origem da formação das grandes comunidades judaicas em torno da bacia mediterrânea, não deixou quase nenhum rastro no ensino da história nacional. Se, no passado, ainda se falava dela, foi ocultada com a evolução da elaboração da memória oficial. Os próprios prosélitos, como foi assinalado mais acima, já tinham tendência a obscurecer suas origens gentílicas. A fim de se purificar e se afiliar ao povo sagrado, cada convertido rejeitou seu passado ímpio — durante o qual havia se alimentado de pratos proibidos e venerado as estrelas e os astros —, um ato iniciático que lhe permitiu começar uma vida nova em sua comunidade e crença adotivas. Os filhos de seus filhos não sabiam, ou não queriam saber, que seus ancestrais manchados pelo paganismo haviam se juntado, do exterior, à comunidade judaica de predileção.

Eles quiseram também aproveitar o prestígio que lhes trazia o pertencimento hereditário ao povo eleito. Apesar da posição positiva do judaísmo sobre a conversão e a despeito das palavras de admiração e de lisonja das quais foram cobertos os convertidos, a linhagem "pelo nascimento" constituía um capital simbólico determinante no cerne de suas leis. A honra de pertencer aos deportados de Jerusalém fortificava o espírito dos crentes e consolidava os limites de sua identidade em um mundo ameaçador, ou algumas vezes tentador. Afirmar que se originavam de Sião também reforçava a sua reivindicação de status privilegiado na Cidade Santa, sobre a qual, segundo a tradição, o mundo fora fundado e a qual tanto os cristãos quanto os muçulmanos reverenciavam.

Não foi por acaso que o pensamento sionista recorreu de preferência às fontes etnofictícias de sua longa tradição. Ele se apoderou dessa tradição como de um tesouro raro que remodelou à vontade em seus laboratórios ideológicos, recheou de "conhecimentos" históricos laicos, retalhando a estrutura para adaptá-la à sua visão do passado. A memória nacional se implantou assim na base cultual do esquecimento, de onde se seguiu seu notável êxito.

A conservação do fenômeno de conversão maciça poderia ter corroído a solidez do metadiscurso sobre a coesão biológica do "povo" judeu. As raízes da árvore genealógica desse "povo" supunham-se remontar a Abraão, Isaac e Jacó, e não à mistura exótica de

grupos humanos que viveram no reino dos hasmoneus, sob o império persa ou na vasta área do império romano.

O esquecimento da conversão pela força e do grande movimento de adoção voluntária do judaísmo constituía uma condição *sine qua non* da conversão da linearidade do eixo temporal sobre o qual evoluía, em movimento de ida e volta, do passado ao presente e do presente ao passado, uma nação única, errante, voltada para si mesma e, bem entendido, inteiramente imaginada.

QUARTA PARTE

Redutos de silêncio.
Em busca do tempo (judaico) perdido

Uma parte dos berberes professava o judaísmo, religião que haviam recebido de seus vizinhos poderosos, os israelitas da Síria. Entre os berberes judeus, distinguiam-se os djeraoua, tribo que habitava o Aurés e à qual pertencia Kahena, mulher que foi morta pelos árabes na época das primeiras invasões.
Ibn Khaldoun,
História dos berberes, 1396.

É até possível que meus ancestrais tenham se distanciado da direção tomada por Israel na Antiguidade. [...] Depois do ano de 965, os khazares perderam seu poder, mas o judaísmo pôde se manter, e os inúmeros judeus da Leste Europeu talvez sejam os descendentes dos khazares e daqueles que eles subjugaram. É também possível que eu seja um deles. Quem sabe? Mas quem há de se preocupar?
Isaac Asimov,
It's Been a Good Life, 2002.

Em seu tempo, Johann Wolfgang von Goethe comparou metaforicamente a arquitetura a uma música que teria se fossilizado no espaço. Seria possível comparar o judaísmo histórico, tal como foi fixado no século IV de nossa era, a uma estrutura arquitetônica imóvel que, condenada a um vergonhoso silêncio, teria deixado de emitir sua melodia durante longos séculos?

A representação do judaísmo sob os traços de uma casta fechada em si mesma que confina sua fé ardente entre os muros dos debates talmúdicos casuísticos corresponde mais à visão cristã dominante, que foi determinante para a elaboração da imagem do judeu no mundo ocidental. O lado humilhante dessa visão desdenhosa não foi apreciado pela historiografia pré-sionista e sionista, embora lhe tenha permanecido inteiramente submetida e devotada. Ela servia o imaginário "étnico" do povo entendido como um corpo fragmentado, inerte e passivo até se enraizar novamente no território que teria sido, seu berço civilizador e histórico.

A verdade é que, antes de seu fechamento em si mesmo — quando seu entorno cristão o lançou na marginalidade —, o judaísmo se entregou ao proselitismo em lugares ainda virgens de qualquer contato com o monoteísmo expansionista. Da península árabe aos territórios eslavos, dos montes do Cáucaso, das estepes da Volga ao Dom, dos espaços em torno de Cartago antiga, destruída e reconstruída, até a península ibérica pré-muçulmana, a religião judaica continuou a fazer adeptos, o que lhe assegurou sua surpreendente perenidade histórica. As regiões onde o judaísmo conseguiu se infiltrar eram geralmente ocupadas por civilizações em via de mutação, de sociedades tribais que principiavam uma consolidação em reinos — todas ainda praticavam o paganismo.

Com a Síria e o Egito, a península árabe era uma das regiões mais próximas do reino de Judá, o que explica que aí se encontram os vestígios da religião judaica em uma data relativamente antiga. A realeza nabateia, que caiu em 106 d.C., tocava as

fronteiras do reino de Judá. Adiante, estendia-se a península, habitada por tribos árabes nômades e atravessada por inúmeros caravaneiros que levavam suas mercadorias do sul ao norte. Os oásis situados ao longo das principais artérias de comunicação acolhiam igualmente comerciantes originários de Judá, alguns deles decidindo ali se instalar. Além de seus bens terrestres, exportavam sua crença em um Deus único que, por suas vantagens espirituais — como criador do mundo todo-poderoso e pela ressurreição dos mortos —, começou pouco a pouco a conquistar os corações dessas diferentes populações pagãs. Inúmeros sepulcros de judeus ou de convertidos ao judaísmo foram encontrados em diversas regiões ao norte do Hedjaz.

Durante o período chamado "período da ignorância" na historiografia árabe, antes da ascensão do islã — ou seja, no século IV ou na primeira metade do século V de nossa era —, os judeus se instalaram em Tayma, Khaybar e Yathrib (rebatizada mais tarde como Medina), cidades situadas no coração do Hedjaz. Às vésperas do advento do islã, o judaísmo se propagou assim nas poderosas tribos que habitavam em torno desses centros urbanos. As mais conhecidas, porque Maomé teve de confrontá-las no início de sua odisseia, eram aquelas dos Banu Qainuqa'a, dos Banu Qurayza e dos Banu Nadir, nas redondezas de Yathrib. Mas, nas regiões situadas em torno de Tayma e de Khaybar, outras tribos também se converteram ao judaísmo, conservando sua língua — o árabe — e seus nomes de origem totalmente típicos e nativos. A atmosfera que reinava no seio desses grupos de novos judeus pode ser ilustrada pela descrição mais tardia feita pelo historiador árabe Abd Allah Al-Bakri, no século XI. A propósito de uma tribo de Tayma ele relata: "Os judeus impediam os recém-chegados de entrar em seu forte quando professoravam outra religião, e só eram aceitos quando tivessem adotado o judaísmo".[1]

Pode-se supor que a expansão do monoteísmo judaico, antes que se tornasse rabínico, tenha desempenhado um papel relativamente importante de estabelecer as bases espirituais que permitiram a ascensão do islã. Embora este tenha se chocado frontalmente com seu precursor, o Alcorão testemunha a centralidade da preparação ideológica iniciada pelo judaísmo. O livro santo dos muçulmanos é semeado de diversas expressões, histórias e lendas emprestadas da Bíblia e temperadas com o imaginário local. Das observações sobre o "Éden" e a "presença divina" às aventuras de Abraão, José e Moisés, passando pelos preceitos de Davi e de Salomão, chamados de profetas, a Bíblia ecoa ao longo das páginas do Alcorão (mesmo que este não lembre grandes profetas como Jeremias e Isaías e cite entre os últimos apenas os nomes de Zacarias e de Jonas). O judaísmo não foi a única religião a penetrar e a se desenvolver na península árabe, onde a cristandade disputou com ele o coração dos crentes, com sucesso em alguns lugares, mesmo que a Santíssima Trindade não tenha sido integrada aos cânones muçulmanos. É preciso acrescentar que no espaço entre essas duas religiões bem definidas proliferaram, no mais completo sincretismo, vários tipos de

seitas, como a dos *hanifs*, que contribuíram para compor a liga de onde emergiu o novo monoteísmo.

O sucesso do islã no início do século VII da era cristã, assim como o do cristianismo ao redor da bacia mediterrânea, refreou o movimento de conversão ao judaísmo e acelerou a lenta desintegração das tribos que o haviam adotado. Convém lembrar que a conversão de um muçulmano ao judaísmo era proibida, segundo as regras da nova religião, e que a pena de morte era a punição para aqueles que pregavam a conversão — assim como para os que deixavam o islã. Contrariamente a essa política draconiana, as vantagens oferecidas aos novos adeptos da religião de Maomé, mencionadas no capítulo anterior, eram tão tentadoras que foi difícil resistir.

No entanto, antes da ascensão de Maomé na península árabe, o proselitismo judaico originou a conversão surpreendente de um reino inteiro, situado precisamente no extremo sul dessa região. Essa conversão de massa, contrariamente aos acontecimentos de Yathrib ou de Khaybar, criou uma comunidade religiosa estável que, apesar das conquistas temporárias da cristandade e depois do sucesso do islã, conseguiu se manter até os tempos modernos.

Se no coração do Hedjaz a evolução social permanecia ainda no estágio tribal, em compensação, nessa região hoje conhecida pelo nome de Iêmen havia se constituído, nos primeiros séculos de nossa era, um sistema estável de reino centralizado em busca de um Deus único e agregador.

A “Arábia feliz” — Himiar se converte ao judaísmo

Os romanos já haviam se interessado por essa região lendária do sul da península, que eles chamavam de “Arábia feliz”. Durante o principado de Augusto, eles tentaram inclusive instalar uma guarnição com a qual Herodes, o Generoso, contribuiu enviando uma unidade proveniente da Judeia. Mas a expedição fracassou, e a maioria dos soldados se perdeu nas ardentes areias do deserto. Himiar era o nome de uma grande tribo da região que, no início do século II a.C., havia vencido seus vizinhos e começado a formar uma realeza tribal. A cidade de Zafar era a capital desse reino. Também conhecido sob a denominação de “reino de Sabá e de Dhu-Raiden, de Hadramaut e de Yamnat, e dos árabes Taud e de Tihanat”. Impressionante pelo comprimento, esse nome era conhecido muito longe. Roma conseguiu desenvolver alguns vínculos com seus dirigentes, assim como, mais tarde, os reis sassanídios da Pérsia. Segundo as diversas tradições árabes, o soberano de Himiar levava o título de tubba, sinônimo de rei ou de imperador, e era designado pelo termo malik nas inscrições em himiarita. Sua corte se compunha dos membros da administração, da elite aristocrática e dos chefes de tribo. O reino de Himiar estava em conflito constante com seu grande rival, o reino etíope de Aksum, situado do outro lado do mar Vermelho e cujas tropas de tempos em tempos atravessavam os estreitos para bloquear a rota de seus ricos vizinhos.

Uma série de túmulos descobertos em 1936 em Beit She’arim, próximo à cidade de Haifa, sugere que as pessoas vindas de Himiar visitaram a Terra Santa. A inscrição funerária gravada em grego no frontão de um dos nichos diz que as pessoas que ali jaziam eram “gente de Himiar”. Sabe-se também que os mortos eram judeus porque um deles se chamava “Menah [em], o ancião da comunidade”, e a inscrição está decorada por um candelabro e um *shofar*. É difícil explicar por que essas pessoas de Himiar estão enterradas em Beit She’arim em túmulos que, segundo a hipótese dos arqueólogos, foram construídos no século III de nossa era.[2]

Filostorgios, o historiador cristão arianista, informa que, em meados do século IV, Constantino II, soberano do império romano do Oriente, enviou ao reino de Himiar uma expedição com o objetivo de batizar seus habitantes. Essa tentativa de conversão encontrou resistência dos judeus locais, mas, apesar disso, sempre segundo Filostorgios, o rei himiarita finalmente aceitou o cristianismo e chegou a construir duas igrejas em seu reino. É difícil apreciar a autenticidade dessa história, embora à mesma época o reino da Etiópia tenha se convertido ao cristianismo, e o reino de Himiar tenha provavelmente sido o campo de confrontos entre as duas religiões concorrentes. Também é possível que um dos seus reis tenha adotado temporariamente o cristianismo, mas, se o confronto levou efetivamente a uma vitória

cristã, esta foi efêmera.

Inúmeros vestígios arqueológicos e epigráficos, alguns recentemente descobertos, atestam de maneira quase definitiva que, por volta do final do século IV da era cristã, o império himiarita abandonou o paganismo e abraçou o monoteísmo, todavia sem optar pela religião cristã. Em 378, o rei Malikkarib Yuh'amin construiu edifícios sobre os quais estão gravadas dedicatórias como: "Pelo poder de seu Senhor, Senhor dos céus". Encontra-se também a expressão "Senhor dos céus e das terras", assim como o termo *Rahmanan* ("Misericordioso" ou "o Misericordioso"). O uso desse adjetivo para designar Deus era frequente entre os judeus, e no Talmude ele aparece como *Rahmana*. Apenas muito mais tarde, no início do século VII, os muçulmanos adotaram esse nome como uma das designações de Alá. Os cristãos do mundo árabe o usaram também, mas sempre acrescentando o nome do Filho e do Espírito Santo.

Se durante muito tempo os pesquisadores discordaram quanto ao caráter pioneiro desse monoteísmo, o debate foi mais ou menos resolvido quando foi descoberta, na cidade de Beit al-Ashwal, outra inscrição em hebraico e himiarita, dedicada ao filho de Malikkarib Yuh'amin. Dizia em hebraico: "Pelo poder e pela caridade de Deus, Criador da alma, Senhor da vida e da morte, Senhor dos céus e da Terra, Criador do Universo e com a ajuda financeira de seu povo de Israel e pelo poder de seus Senhores".[3] Ainda que se considere que essa inscrição não tenha sido diretamente encomendada pela dinastia real, ela glorifica o rei inspirando-se de expressões correntes no judaísmo, e seu autor sabia evidentemente que o soberano era um adepto dessa religião.

Himiar ficou nas mãos do poderoso monoteísmo judaico do último quarto do século IV até o primeiro quarto do século VI de nossa era, ou seja, de 120 a 150 anos, um período quase tão longo quanto a duração da dinastia dos hasmoneus. A tradição muçulmana atribui a conversão ao judaísmo da realeza himiarita a Abu Karib Assad, o segundo filho de Malikkarib Yuh'amin, que reinou aparentemente de 390 a 420. A lenda conta também que esse rei foi guerrear no norte da península, mas retornou convertido e acompanhado por dois sábios e começou a converter todos os habitantes de seu reino ao judaísmo.[4] Seus súditos começaram por recusar a nova religião, mas finalmente deixaram-se convencer e aceitaram entrar na Aliança de Abraão.

Existe também um testemunho, datado de 440 d.C., em relação a Sarahbi'il Ya'fur, o filho de Assad, que confirma sua filiação ao judaísmo. Na grande represa de Marib, que ele recuperou e reconstruiu, encontram-se seu nome e seus títulos, acompanhados de um agradecimento a Deus "Senhor dos céus e da terra", pela ajuda que recebeu. Outra epígrafe retoma novamente o termo "Misericordioso", fórmula designando Deus, posteriormente usada também por seus sucessores.

A história da execução de Azqir, missionário cristão da cidade de Najran, situada ao norte do reino de Himiar, informa o estatuto de religião hegemônica que o judaísmo do "Misericordioso" ali adquiriu. A execução desse pregador, apresentado pela

hagiografia cristã como mártir e em torno de cuja morte plana a culpa dos judeus, inspirou inúmeras lendas árabes. A história aconteceu no tempo do rei himiarita Sarahbi'il Yakuf. Por ter edificado um templo de orações ornamentado com uma cruz, Azqir foi preso pelos emissários do rei, e o templo foi depredado e destruído. O rei tentou persuadi-lo a renunciar a sua crença em Jesus, mas Azqir recusou e foi então condenado à morte. Sob o conselho de um dos rabinos próximos ao rei, foi decidido que a execução aconteceria em Najran para que servisse como exemplo. O cristianismo já se enraizara na cidade havia algum tempo, e eram necessárias medidas de dissuasão próprias para impressionar a população local. Mas, antes de sua morte, Azqir, o mártir, segundo o que se dizia, havia tido tempo de fazer milagres que causaram muita impressão e ficaram por muito tempo gravados na memória da Igreja.[5]

Depois da morte de Sarahbi'il Yakuf, o reino entrou em declínio e seus dois filhos foram incapazes de se opor às fortes pressões exercidas pelos etíopes. Estes ampliaram sua influência sobre Himiar e conseguiram consolidar por um tempo as posições dos cristãos que ainda residiam ali e lhes eram favoráveis. O confronto contínuo entre Himiar e o reino etíope de Aksum não era apenas de ordem religiosa, mas também de ordem política e comercial. O reino de Aksum, que sofria a influência do império bizantino, desejava controlar os estreitos do mar Vermelho para garantir as rotas de seu comércio com a Índia. Em oposição, Himiar, que se erigia como inimigo do império, se opunha também com força à hegemonia cristã na região.[6] É possível que a profunda devoção à religião judaica, manifestada por grandes grupos da população do reino, tenha se originado de sérios conflitos de interesses. A aristocracia e a classe dos comerciantes defendiam a realeza judaica porque esta oferecia garantias mais seguras à sua independência econômica. Contudo, o judaísmo não era apenas privilégio da aristocracia; inúmeros testemunhos também confirmam sua instauração profunda em tribos diversas, e sabemos que ele se difundiu além do Golfo para penetrar na Etiópia, consequência de constantes contatos entre os dois territórios rivais.[7]

Depois de um curto período de hegemonia cristã, o último governador judeu himiarita, Dhu Nuwas, reinstalou o judaísmo no poder. A documentação que atesta seu estatuto de rei — *malik* — é particularmente rica por seus violentos confrontos com o cristianismo e também pela guerra sem piedade que ele conduziu contra a Etiópia. No relato histórico de Procópio de Cesareia *História das guerras*; no testemunho do mercador itinerante Cosmas Indicopleustes intitulado *A topografia cristã*; no hino de Jean Psaltes, abade de um monastério; nos fragmentos resgatados do *Livro dos himiaritas*; na missiva do arcebispo sírio Simeão de Beit-Arsham,[8] assim como em outras cartas de cristãos, estão contados o poder desse rei judeu e as perseguições cruéis que ele cometeu contra os adeptos de Jesus. Inúmeras fontes árabes confirmam

esses relatos, mesmo que com menor animosidade antijudaica.[9]

Joseph As'ar Yat'ar era o nome oficial de Dhu Nuwas, mas tradições árabes mais tardias lhe atribuíram também o epíteto *Masruk*, aparentemente por causa de sua "cabeleira trançada". Ele era conhecido por seus longos cachos, e a lenda fala de sua derrota heroica, assim como do fim trágico que conheceu durante seu último combate, quando ele e seu cavalo branco foram tragados pelas torrentes do mar Vermelho. Sua filiação ao judaísmo é aceita com unanimidade, embora sua ascendência real cause dúvida. A data exata de sua ascensão ao trono também não é conhecida, mas não pode ser anterior ao ano 518 de nossa era. Antes dessa data, a capital himiarita estava nas mãos de um regente apoiado pelos etíopes. Dhu Nuwas tomou a frente de uma revolta fomentada contra eles nas montanhas. Durante a batalha final, conseguiu conquistar a cidade de Zafir e consolidar seu poder em todo o reino. A aristocracia o apoiou, e aqueles que até então não haviam se convertido ao judaísmo o adotaram após sua vitória. Um testemunho a seu respeito relata que depois da tomada do poder ele recorreu a sábios de Tiberíade, para fortalecer os fundamentos da religião de Moisés em todo o reino.[10]

Esse renascimento do judaísmo provocou a revolta da cidade de Najran, onde o cristianismo era maioria. O rei himiarita conquistou-a depois de um longo cerco. Muitos cristãos foram mortos durante o combate, e isso serviu de pretexto a Ella Asbeha, rei de Aksum, para declarar guerra total ao reino judeu de Himiar. Com o apoio urgente e a ajuda logística do império romano do Oriente, que forneceu os navios, os exércitos cristãos atravessaram o mar Vermelho e, em 525, venceram Dhu Nuwas depois de uma longa e impiedosa batalha. A capital Zafar foi destruída, 50 membros da família real foram aprisionados, o que pôs termo à existência do reino judaizante do sul da península árabe. Cinquenta anos mais tarde, a tentativa de revolta judaica conduzida por Sayf Du-Yaz'an, um dos descendentes de Dhu Nuwas, resultou em fracasso total.

O regime instaurado pela Etiópia que sucedeu ao reino judeu era evidentemente cristão, mas a região foi logo conquistada, ao longo de 570 da era cristã, pelo reino da Pérsia. Essa conquista certamente refreou o processo de cristianização total de Himiar, embora ele não tenha sido submetido ao zoroastrismo (uma religião que fez poucos adeptos fora da Pérsia). Sabemos que a comunidade judaizante de Himiar continuou a existir sob o domínio etíope e persa, pois com a chegada das tropas de Maomé em 629 o profeta prescreveu aos chefes de suas unidades conquistadoras para não converter à força judeus e cristãos ao islã. A natureza do imposto ao qual os judeus foram submetidos permite pensar que grande parte deles vivia da agricultura, mas infelizmente é impossível avaliar o número daqueles que permaneceram fiéis a sua fé e daqueles que preferiram adotar a religião vitoriosa. Pode-se apenas supor que muitos judeus já haviam se convertido ao cristianismo e outros adotaram o islã em

seguida, mas certa fração persistiu na crença do antigo Deus "misericordioso", e, graças a seus vínculos com os centros teológicos da Babilônia, a comunidade dos judeus himiaritas sobreviveu até o século XX.

A existência da realeza judaizante do sul da península árabe já era conhecida no século XIX: Heinrich Graetz lhe dedicou algumas páginas em seu livro, fundamentando-se nos relatos legados pelos historiadores árabes e pelos testemunhos cristãos. Ele conta a história de Abu Karib Assad assim como a de Dhu Nuwas e deixou de narrar suas exóticas anedotas.11 Da mesma forma, Simon Doubnov retomou o relato, de maneira mais concisa que Graetz, mas com mais precisão cronológica.12 Salo Baron seguiu os caminhos de seus predecessores e dedicou algumas páginas aos "fundadores do judaísmo do Iêmen", tentando de vários modos justificar as medidas draconianas que eles tomaram em relação aos cristãos.13

Em compensação, a historiografia sionista mais tardia concedeu apenas um lugar reduzido ao reino de Himiar. Por exemplo, *Israel em exílio*, o livro de compilação monumental de Ben-Zion Dinur, começa apenas com a "partida do povo judeu para o exílio" no século VII da era cristã, de modo que silencia a respeito do reino judeu anterior do sul da península árabe. Alguns pesquisadores israelenses tentaram colocar em dúvida a extensão da conversão ao judaísmo dos himiaritas, cujas normas não estavam visivelmente conformes às normas do rabinato, o que os levou a preferir escamotear com elegância esse capítulo intrigante da história.14 Em Israel, os livros escolares posteriores aos anos 1950 praticaram a mesma censura, evitando lembrar o fenômeno de conversão dessa realeza meridional esquecida e enterrada nas areias do deserto.

Apenas os historiadores especializados no estudo dos judeus dos países muçulmanos se detiveram nas origens dos inúmeros hiamaritas convertidos ao judaísmo. Entre estes, convém citar o nome de Israel Ben Ze'ev, que publicou no Egito no final dos anos 1920 *Os judeus na Arábia*, livro que revisou para a publicação de sua tradução em hebraico em 1931 e que ampliou para sua reedição em 1957. Haim Ze'ev Hirschberg foi o segundo historiador a dedicar um trabalho de fundo ao reino judeu em sua obra *Israel na Arábia*, publicada desde 1946. Essas duas pesquisas oferecem uma vasta perspectiva sobre a existência dos judeus da península árabe meridional e, apesar do permanente tom de apologia nacional, se distinguem por seu alto nível de confiabilidade científica. Nos últimos dez anos, as descobertas arqueológicas revelaram ainda inúmeros novos vestígios epigráficos, e Ze'ev Rubin, pesquisador da Universidade de Tel-Aviv, é um dos únicos historiadores em Israel que persistem com a pesquisa sobre o tempo do reino esquecido de Himiar.

Como conclusão de sua descrição surpreendente da realeza convertida ao judaísmo, Hirschberg, o mais conhecido dos pesquisadores que se debruçaram sobre o destino dos judeus no mundo árabe, levantou as seguintes questões: "Quantos judeus viveram

no Iêmen? Quais eram suas origens raciais: eram os descendentes da semente de Abraão ou dos iemenitas convertidos ao judaísmo?". Hirschberg não tinha as respostas para essas questões, mas não deixou de concluir:

> Apesar de tudo, foram os judeus vindos de Eretz Israel, e talvez mesmo da Babilônia, que constituíram a alma viva da comunidade dos judeus do Iêmen. Eles eram relativamente numerosos, sua importância era grande, e detinham o poder de decisão em tudo; quando as perseguições começaram, permaneceram fiéis a seu povo e à sua crença. De fato, inúmeros foram os judeus de Himiar que não suportaram os sofrimentos e a conversão ao islã. Todos os cristãos desapareceram do Iêmen, mas apenas os judeus perduraram como unidade social específica, diferenciada das comunidades árabes. Eles mantiveram sua crença até hoje, isso a despeito do desdém e das humilhações em relação a eles. [...] Outros convertidos ao judaísmo, os khazares, por exemplo, se assimilaram e se integraram aos povos que os circundavam, porque seu elemento judeu era fraco, mas os judeus do Iêmen permaneceram uma das mais orgulhosas tribos da nação judaica.15

Considerando a extrema precisão da descrição, até nas suas conclusões, de toda a história dos himiaritas, e dadas as referências constantes às fontes primárias em cada etapa da obra, essas últimas frases parecem quase deslocadas e beiram o absurdo. Ao mesmo tempo, merecem ser citadas porque esclarecem o caráter e a orientação da historiografia sionista naquilo que diz respeito às suas posições de princípio sobre a questão da conversão. Hirschberg não tinha a mínima ideia do número de "judeus autênticos" no seio das diferentes classes da população himiarita, tanto quanto não dispunha de testemunhos sobre a origem daqueles que permaneceram fiéis a sua fé. Mas o mandamento etnocêntrico foi mais forte que ele e que seu conhecimento histórico. Assim, como último recurso, fez falar em suas conclusões a "voz do sangue". De outra forma, os leitores do eminente e respeitado orientalista poderiam ter pensado que os judeus do Iêmen — ó sacrilégio! — eram os descendentes de Dhu Nuwas e de seus aristocratas inveterados em vez de serem descendentes dos filhos de Abraão, Isaac e Jacó, os misericordiosos, imaginados como os "pais" de todos os judeus do mundo.

A efusão etnobiológica de Hirschberg não é uma exceção. Quase todos aqueles que se lançaram nos caminhos da comunidade judaica do Iêmen construíram-lhe uma árvore genealógica "politicamente correta" que remontava aos filhos da antiga Judeia. Alguns afirmaram que inúmeros judaenses haviam sido exilados após a destruição do Primeiro Templo não apenas na Babilônia, mas também na Arábia meridional. Outros atribuíram as origens dos judeus do Iêmen à dinastia da rainha de Sabá. A voluptuosa convidada do rei Salomão teria voltado para casa com alguns "companheiros judeus" que teriam obedecido com ardor extraordinário ao mandamento "Criai e multiplicai-vos". É sabido que ela teve uma progenitura prolífica, pois mesmo os etíopes consideravam seus reis o produto das entranhas dessa famosa rainha.

Foi assim que o capítulo sobre os himiaritas convertidos ao judaísmo se viu órfão e

abandonado, à margem do caminho real da historiografia adotada pelo sistema educacional em Israel, em que os alunos terminam o ensino médio ignorando a contribuição dessa população para a história. O grande reino judeu que, em seu tempo, fez reinar o terror à sua volta teve um triste destino: seus descendentes em Israel quase têm vergonha disso, e outros temem nem sequer lembrar-se de sua existência.[16]

Fenícios e berberes — Kahina, a rainha misteriosa

A lembrança dos hiamaritas não foi a única a desaparecer nos recantos da memória nacional do Estado de Israel. A origem de seus irmãos judeus da África do Norte mereceu o mesmo silêncio e a mesma negação pública. Se, segundo o mito nacional, os judeus do Iêmen descendiam da semente daqueles que eram próximos do rei Salomão, ou pelo menos daqueles que foram exilados para a Babilônia, os judeus do Magrebe eram também considerados os descendentes dos exilados do Primeiro Templo ou os filhos dos filhos dos judeus da Espanha europeia, conhecidos por sua ascendência ilustre. Estes, segundo as lendas, foram igualmente "exilados" para países ocidentais do mar Mediterrâneo e provinham diretamente da Judeia abandonada e "desertada" depois da destruição do Templo.

No capítulo anterior, já foram lembrados a expansão do judaísmo na África do Norte e o grande confronto com Roma que ocorreu ao longo dos anos 115-117 da era cristã. Um rei judeu helenizante de nome Lukas (também chamado Andreas por outros historiadores) emergiu dessa grande revolta messiânica antipagã e conseguiu conquistar a província de Cirenaica, situada a leste da Líbia moderna. Seu ímpeto conquistador o levou até as portas de Alexandria, no Egito. Segundo testemunhos, esse fervor religioso foi acompanhado de violências sem igual, aliás, como os confrontos monoteístas posteriores, mas foi firmemente reprimido pelo exército romano.[17] Essa derrota levou à desaceleração do impulso de conversão ao judaísmo iniciado naquela província, sem, no entanto, dar-lhe totalmente fim. Judeus e simpatizantes do judaísmo subsistiram bem em Cirenaica, e é importante lembrar, para o nosso propósito, que o judaísmo, sob efeito dos tumultos iniciados pelo levante e por sua repressão, se voltou desde então para o oeste, para lentamente prosseguir sua campanha de conversão.

No século III de nossa era, o desconfiado Rabi Oshehaya, que residia na Terra Santa, se preocupava muito com o proselitismo na África do Norte, e o Talmude de Jerusalém relata que ele queria saber "se seria necessário esperar os convertidos durante três gerações" (Tratado Kilayim). Inversamente, Rav (Abba Arika), o primeiro Amora, assinala que "de Tyr a Cartago, venera-se Israel e seu Pai que está nos céus, mas de Tyr para o oeste, assim como de Cartago para o leste, não se conhece Israel, e seu Pai que está nos céus" (Tratado Mena'hot).

O êxito e a vitalidade da expansão do judaísmo na África do Norte são devidos aparentemente à implantação em toda a região de uma população de origem fenícia. Cartago foi destruída no século II a.C., mas é evidente que seus inúmeros habitantes não foram totalmente erradicados. A cidade foi reconstruída e restabeleceu rapidamente sua posição como importante porto comercial. Para onde, então,

desapareceram os púnicos, dito de outra forma, os fenícios da África, que ocupavam o litoral em grande número? No passado, alguns historiadores, particularmente o pesquisador Marcel Simon, levantaram a hipótese de que grande parte deles teria se convertido ao judaísmo, o que explicaria a força inicial e singular dessa religião em toda a África do Norte.[18] Não seria completamente insensato supor que a proximidade entre a língua da Bíblia e a antiga língua dos púnicos assim como o fato de uma parte desses últimos ser circuncidada puderam contribuir para sua conversão em massa. A chegada de prisioneiros escravos originários da Judeia, depois da destruição do Templo, deu sem dúvida um empurrão ao processo de judaização em massa. Essas mesmas populações antigas, originárias inicialmente de Tyr e Sidon, desde sempre hostis a Roma, podem ter acolhido calorosamente os exilados revoltados e adotado de bom grado sua crença especial. Marcel Simon acrescenta que o filossemitismo da maioria dos imperadores Severos — uma dinastia originária da África do Norte — também contribuiu em parte para a popularidade da conversão.

A África do Norte se tornou assim um dos grandes êxitos do movimento de proselitismo judeu ao redor da bacia mediterrânea. Embora ao longo dos séculos III e IV d.C., como foi mencionado no capítulo anterior, se observe uma diminuição do número de conversões no Egito, na Ásia menor, na Grécia e na Itália — zona que era o coração da civilização da Antiguidade —, no litoral do Magrebe as comunidades dos adeptos de Javé se mantiveram solidamente, e os vestígios arqueológicos e epigráficos testemunham a continuidade e a efervescência da vida religiosa judaica. As buscas arqueológicas realizadas na proximidade da antiga Cartago revelaram inúmeros túmulos que datam do século III da era cristã, ornamentados com inscrições latinas e hebraicas (ou fenícias), sempre acompanhadas de um candelabro. Mais ainda, sepulturas de convertidos com nomes gregos ou latinos foram descobertas em grande número em toda a região. A religião dos defuntos é bem conhecida, pois é mencionada ao lado dos nomes não hebraicos. Em Hammam-Lif (a Naro da Antiguidade), situada próximo à cidade da atual Túnis, foi também descoberta uma sinagoga daquele período com inscrições e desenhos de velas, candelabros e *shofars*. No chão, um mosaico revela a seguinte dedicatória: "Júlia, sua serva, a jovem de Naro que renovou este mosaico com seu dinheiro para garantir a paz de sua alma na sinagoga de Naro". É também significativo que outras inscrições mencionem o nome daquele que dirigia a sinagoga, Rusticus, e de seu filho Astorius.

Também na África do Norte, grande número daqueles que se aproximaram do judaísmo se manteve em um status de semiconvertidos e foi chamado de "temente a Deus", ou mais tarde "devoto de Deus" (*coelicolae*). O Novo Testamento assinala que "tementes a Deus", judeus e convertidos vieram a Jerusalém do "território da Líbia vizinha de Cirene" (Atos dos Apóstolos 2, 10). Inúmeras seitas que praticavam o sincretismo prosperavam então em diferentes cidades ao mesmo tempo que

competiam entre si. Essa diversidade levou à consolidação do cristianismo, cujo estatuto na região se fortaleceu, assim como ao longo de todo o litoral mediterrâneo: é sabido que Tertuliano e, mais tarde, Agostinho de Hipona, dois dos grandes teóricos da cristandade, eram originários da África.

Tertuliano estava particularmente preocupado com o peso do judaísmo em Cartago, sua cidade natal, e seu grande conhecimento da Bíblia e da tradição indica a que ponto a cultura da religião judaica estava expandida. Por outro lado, as graves observações que ele formulou em relação aos prosélitos testemunham igualmente a influência que a conversão dos conquistadores exerceu nos corações de uma massa de simpatizantes. Tertuliano atribuiu o êxito do judaísmo ao fato de essa religião ser reconhecida legalmente pela lei romana e por isso ser mais fácil de praticar, contrariamente àquela dos cristãos perseguidos. Se às vezes deixa escapar sentimentos de respeito em relação aos judeus, e em particular em relação a suas mulheres, das quais aprecia a castidade, ele solta sua ira contra os convertidos que, na sua opinião, adotaram a religião judaica unicamente por facilidade — porque ela os isentava do trabalho no dia sagrado do *shabat*.[19]

O afrontamento da cristandade com a forte presença judaica se encontra mais tarde nos escritos de Agostinho e ainda mais naqueles do poeta cristão Comodiano. Agostinho alimentou uma polêmica com os “devotos de Deus”, que constituíam aparentemente uma seita intermediária de judeo-cristãos considerados heréticos e mesmo renegados pela Igreja. Comodiano, do qual não se conhecem exatamente as datas de existência, também sentiu necessidade de atacar esses inúmeros judaizantes em sua coletânea Instructiones, em que denuncia com desdém seus vaivéns de uma crença a outra e a inconstância flagrante de suas práticas cultuais.

A progressão relativa da Igreja romana foi refreada temporariamente pelas conquistas dos vândalos. Essas tribos germânicas vindas da Europa Central detiveram o poder na África do Norte de 430 a 533 e fundaram um reino cuja religião dominante era o arianismo. Não há praticamente vestígios que testemunhem a situação do judaísmo durante o século de dominação vândala, mas sabe-se que as relações entre os arianistas e os adeptos do judaísmo eram bem melhores que as mantidas entre estes e a ortodoxia cristã crescente. O retorno do império bizantino, na região, no século VI, restabeleceu o poder da Igreja e levou a uma repressão severa contra heréticos e apóstatas. É possível que, após essa conquista, uma parte dos judeus do litoral, antigos púnicos, deva ter fugido para o interior e que outra parte tenha se refugiado nas regiões mais a oeste, onde se iniciou a história extraordinária de um novo movimento de conversão ao judaísmo.

Pouco se conhece sobre as intenções de Ibn Khaldun, o grande historiador árabe do século XIV, quando ele se dedicava à seguinte descrição:

> Uma parte dos berberes professava o judaísmo, religião que haviam recebido de seus vizinhos poderosos, os israelitas da Síria. Entre os berberes judeus, distinguiam-se os djeraoua, tribo que habitava o Aurés e à qual pertencia Kahina, mulher que foi morta pelos árabes na época das primeiras invasões. As outras tribos judaicas eram os nefusas, berberes de Ifriqiya, os fendelaoua, os mediúna, os behlula, os ghiatha, os fazaz, berberes do Magrebe-el-Acsa. Idris I, descendente de El-Hacen, tendo chegado ao Magrebe, fez desaparecer daquele país até os últimos rastros das religiões e pôs fim à independência dessas tribos.[20]

Ibn Khaldun afirmava que pelo menos uma parte dos berberes, antigos habitantes da África do Norte, era descendente dos fenícios da Antiguidade ou de outra população de origem cananeia vinda das imediações da Síria que se converteu ao judaísmo (ele relata por outro lado uma história sobre a origem himiarita de uma parte dos berberes).[21] De toda maneira, as tribos convertidas que cita eram grandes e respeitadas e se estendiam por toda a África do Norte. Fora os djeraoua, que ocupavam o planalto do Aurés, os nefusas viviam nos arredores da Trípoli de hoje, as tribos mediúna haviam se instalado no oeste da Argélia atual, enquanto os fendelaoua, os behlula e os fazaz dividiam a região situada em torno da cidade hoje marroquina de Fez, no atual Marrocos. Apesar das conversões maciças ao islã que se seguiram às conquistas árabes, a divisão geográfica dessas tribos coincide mais ou menos com a das comunidades judaicas que subsistiram até os tempos modernos.

Algumas das práticas culturais amplamente expandidas em todas as populações berberes estavam havia muito mescladas de elementos culturais inspirados na religião judaica da África do Norte (e não unicamente no culto dos amuletos). Paralelamente ao uso do árabe, parte dos judeus da África do Norte falava havia tempo a língua dos berberes. Não eram eles os convertidos ao judaísmo, descendentes dos púnicos, eles próprios convertidos, e de alguns judaenses exilados que seriam os ancestrais judeus da África do Norte? A isso se acrescenta uma pergunta: qual foi o impacto desse impulso de conversão berbere no número dos judeus da Espanha no momento da conquista e em seguida?

Ibn Khaldun retomou, em vários trechos, a saga da oposição à conquista muçulmana conduzida pela rainha dos montes do Aurés, Dihya-el-Kahina. A dirigente berbere convertida ao judaísmo era conhecida por seus dons de vidente pitonisa, o que explica seu título de “sacerdotisa”, *Kahina*, que vem da raiz hebraica “Cohen” e foi introduzido pelos púnicos ou pelos árabes. Ela governava seu reino com punho de ferro e, quando os muçulmanos tentaram reconquistar a África do Norte, conseguiu, em 689, aliar seu poder a várias grandes tribos e rechaçar o grande exército de Hassan Ben Al-Nu’mâan. Cinco anos mais tarde, depois de haver aplicado a política da terra arrasada e ter destruído cidades e aldeias ao longo da costa, a corajosa rainha berbere foi vencida por reforços do exército árabe e morta em combate. Seus filhos adotaram o islã e se aliaram aos vencedores. Assim terminou um longo reinado, cuja lembrança permanece até hoje envolta de mitos e de mistérios.

Ibn Khaldun não é o único historiador árabe a ter assinalado as surpreendentes aventuras de Dihya-el-Kahina. Outros escritores árabes mais antigos, do século IX de nossa era, mencionam em detalhe seus combates contra os conquistadores muçulmanos: Al-Wâqidí de Bagdá destaca, sobretudo, sua crueldade para com seus súditos. Khalifa ibn Khayyât Al-Usfiri situa sua derrota em 693 d.C., e Ibn Abd Al-Hakam, que viveu no Egito, se estende mais particularmente nas aventuras do filho da rainha, que também combateu contra os invasores.22 Outros historiadores posteriores a Ibn Khaldun se interessaram pela rainha judia, cujo nome chegou dessa forma até os pesquisadores modernos. Por outro lado, Ahmad Al-Balâdhun, o historiador persa, traça rapidamente a história de Kahina.

As ações e a personalidade da dirigente berbere judia deram origem a inúmeras lendas. Alguns escritores franceses do período colonial usaram os antigos mitos relativos a ela para "lembrar" que, no passado, os próprios árabes haviam sido conquistadores e se confrontado com a violenta oposição da população autóctone. Em compensação, com a descolonização Kahina se tornou uma heroína árabe, ou berbere, envolta por um orgulho nacional que ultrapassava o orgulho por Joana d'Arc na França. Mas, como era mencionada na literatura árabe sob os traços de uma judia misteriosa, a rainha chamou a atenção dos historiadores sionistas, e alguns retomaram a história de Dihya, na qual acreditaram ver uma reencarnação tardia de Débora, a profetisa bíblica.

Nahum Slouschz, incansável historiador sionista do judaísmo da África do Norte que concluiu sua tese de doutorado em Paris, foi o primeiro pesquisador a querer integrar Kahina na memória judaica moderna.23 Desde 1909, publicou dois ensaios sobre os berberes judeus e um artigo intitulado "La race de la Kahina" [A raça de Kahina].24 Segundo ele, a África do Norte era amplamente povoada de judeus originários de Jerusalém que ali reinaram até a chegada dos muçulmanos, portanto, Kahina, a rainha guerreira, não podia ser apenas uma berbere convertida ao judaísmo; para ele, deveria ser uma judia "de raça".

Em 1933, Slouschz reuniu suas publicações, as ampliou e publicou em hebraico. *Dihya-el-Kahina* [A sacerdotisa judia]25 constitui uma obra rica em dados históricos muito interessantes que denota certo gosto pelo romantismo realçado por folclore e lendas exóticas que Slouschz emprestou das historiografias árabes e francesas. A poderosa tribo dos djerauas, que o historiador chamava de "geras", constitui, na sua opinião, "uma nação da raça de Israel".26 Os geras se introduziram na região procedentes da Líbia depois de ter permanecido no Egito. Os sacerdotes que eram também os chefes da tribo haviam chegado no país do Nilo no tempo do rei Josias, exilado junto ao faraó Nekao. "Dihya" é um diminutivo afetuoso atribuído pelos judeus ao nome Judite. Dihya-el-Kahina era sem sombra de dúvida filha de uma família de sacerdotes. Embora, na tradição judaica, o sacerdócio não seja transmitido pelas

mulheres, as influências cananeias no seio dos geras eram ainda tão fortes que eles denominaram sua rainha de “Kahina”.

Slouschz contava também que a dirigente judia era bela e forte e era comum elogiá-la dizendo que “ela era linda como um cavalo e forte como um gladiador”.27 Os pesquisadores franceses sempre a haviam comparado a Joana d’Arc, mas Slouschz nos revela, fundamentando-se nas fontes árabes, que Kahina, contrariamente à donzela de Orléans, “se dedicava aos prazeres da carne com todo o fervor de sua juventude”, o que explica que tenha frequentemente mudado de parceiro e até tenha desposado três. O problema era que seus esposos não eram judeus de sua tribo; sabe-se que um era berbere e outro, grego, ou seja, bizantino. É possível que uma filha de família bastante “kasher” tenha se casado com não judeus, “gentios” que não eram circuncidados? Slouschz aproveita aqui a oportunidade para explicar que as tribos berberes não praticavam um judaísmo exatamente conforme as normas severas impostas pelo rabinato, tal como as conhecemos hoje, e que por isso seus usos e costumes eram diferentes e variados. No entanto,

> [Kahina] permaneceu fiel ao ensinamento de seus ancestrais, mas na sua antiga forma praticada nos tempos anteriores a Esdras e corrente nas tribos de Israel perdidas nos confins da África, um judaísmo tal qual era praticado antes que se fizesse a diferença entre os povos, que permitia o casamento com os vizinhos e nunca poderia ter atingido o grau de isolamento dos “fariseus” que reinavam nas cidades romanas e árabes.28

Essa explicação permitiu que Slouschz permanecesse um “sionista etnocêntrico” — a amazona lendária e seus sacerdotes descendiam da boa raça — ao mesmo tempo que reconhecia que as pessoas do povo das diversas tribos berberes eram de fato apenas prosélitos. Slouschz estava convencido de que a flexibilidade em matéria de política religiosa e o sincretismo haviam permitido a expansão do judaísmo, outorgando-lhe grande popularidade antes do aparecimento do islã. No entanto, a despeito da ausência de ortodoxia desses berberes judeus e de sua originalidade religiosa, eles pertenciam certamente, assim como seus descendentes, ao “povo judeu”. Slouschz, segundo suas palavras, havia ido em busca de seus “irmãos” nacionais na África e então pôde concluir: “Efetivamente, Israel constitui um povo na terra”.29

Hirschberg, historiador mais prudente e mais confiável que Slouschz, foi o segundo pesquisador a afrontar a questão dos berberes judaizados e a questão de Kahina, sua rainha. Na introdução ao primeiro volume de seu livro *História dos judeus da África do Norte*, ele escreve com perplexidade:

> A escuridão que envolve a história da maioria das comunidades do interior, ao longo da primeira metade do século II de nossa era, provê algumas indicações que permitem enriquecer a tese segundo a qual a grande maioria dos judeus do Magrebe é de origem berbere. Essa tese formulada em diversos livros de viagem foi adotada pela historiografia moderna sem pesquisa minuciosa. [...] A situação relativa às fontes é nesse caso

> diferente daquela dos judaizantes de Himiar na Arábia do Sul ou daquela dos khazares às margens do Volga. Sabe-se que a grande maioria dos primeiros adotou o islã no tempo de Maomé e apenas os judeus de origem judaica subsistiram ao sul da Arábia, e é também sabido que os khazares judaizantes desapareceram completamente. E agora, como se pode supor que seriam justamente os berberes da África do Norte que teriam permanecido fiéis ao judaísmo, enquanto as provas de sua conversão ao judaísmo repousam em bases extremamente frágeis?[30]

Depois de ter excluído a eventualidade de qualquer vínculo histórico entre os judeus do Iêmen "de origem" e o reino de Himiar e depois de ter transformado essa "ausência de relações" em fato histórico estabelecido, Hirschberg queria examinar cuidadosamente as fontes sobre a constituição do judaísmo na África do Norte. Como pesquisador minucioso, ele não pretendia chegar ao impasse sobre os episódios escabrosos da história que a maioria de seus colegas tinha o hábito de rejeitar prontamente. Houve um número suficiente de historiadores árabes para assinalar o processo de judaização das tribos berberes, sem tomar posição positiva ou negativa sobre a questão, para nos levar a supor que havia certamente uma ínfima verdade no fenômeno. Mas como, na sua opinião, os judeus nunca haviam realizado proselitismo, ele concluiu que foi a própria presença de comunidades judaicas nas zonas de residência dos berberes que incitou parte deles a se converter.

No entanto, os leitores de Hirschberg não tinham nada a temer. De fato, sua argumentação oferecia alguns consolos: esses prosélitos representavam aparentemente apenas uma ínfima minoria; não existem praticamente testemunhos judeus sobre a conversão; a língua dos berberes não deixou verdadeiramente rastros na cultura escrita judeo-árabe; enfim, a Bíblia nunca foi traduzida para o berbere. O fato de os judeus terem adotado muito rapidamente o árabe após a conquista muçulmana, enquanto os berberes manifestaram resistência suficientemente forte à "aculturação" linguística, prova que as origens dos primeiros não poderiam ser berberes. A história da rainha que adotou a religião judaica não tem importância especial, pois essa não foi de fato inspirada pelo espírito do judaísmo e afinal não teve proveito algum. De fato, ela se chamava Kaya, e os autores árabes se enganaram atribuindo-lhe o nome de Kahina.[31]

Hirschberg certamente sabia que a ausência de cultura escrita entre os berberes havia tido por consequência não deixar muitas marcas na literatura e na língua árabe da África do Norte. Estava também consciente de que existiam nomes, alcunhas atribuídas a famílias, superstições e inúmeros costumes que eram comuns aos adeptos do judaísmo e aos berberes muçulmanos (jogar água nos que passavam durante Pentecostes, por exemplo, é um costume berbere; o estatuto relativamente livre da mulher judia é mais comum à tradição árabe etc.). Em inúmeras comunidades judaicas, o nome Cohen não existe, enquanto em outras quase todos os membros se chamam Cohen, sem que tenha um único Levy, fenômeno que pode se explicar pela conversão coletiva simultânea. Sabe-se também que tribos berberes convertidas ao islã

conservaram práticas de origem judaica, como a proibição de acender o fogo na noite de *shabat* e de comer alimentos com fermento durante a festa da Primavera. Mas este dado fortaleceu justamente a determinação de Hirschberg, que afirmou:

> O antigo cristianismo desapareceu completamente da África do Norte, enquanto o judaísmo subsistiu através de todas as gerações. Na verdade, os berberes cristãos não foram os únicos a adotar o islã; os berberes prosélitos se converteram também, aos quais se acrescentaram judeus vindos da semente de Abraão.[32]

A força de convicção interior de Hirschberg fez esquecer que, justamente, segundo sua própria crença etnorreligiosa, os árabes também vêm da "semente do pai venerado", mas esse erro comum permanece marginal. Sua obstinada tentativa de provar que os judeus constituem um povo-raça arrancado de sua pátria antiga para vagar em terra estrangeira é muito mais significativa — e, como mostramos até aqui, coincide bem, o que não é um acaso, com as linhas diretrizes da historiografia sionista dominante. Sua incapacidade de se elevar acima da ideologia purificadora essencialista que o guiou em todas as suas pesquisas altera inúmeras dessas páginas, mas esse erro o tornou exatamente a "fonte científica" na origem das ideias comumente aceitas e retomadas nos livros escolares de história difundidos no sistema educacional israelense.

André Chouraqui, pesquisador e personalidade conhecida de cultura franco-israelense, nascido na Argélia, estava menos preocupado com a pureza de suas origens. Assim, seu livro *Les Juifs d'Afrique du Nord* se afasta da abordagem oficial da historiografia nacional, e pode-se ler:

> Mas enquanto as últimas comunidades de berberes cristianizados se apagaram no século XII, o judaísmo na África do Norte conserva até hoje a fidelidade de seus prosélitos autóctones, cujos descendentes constituem quase a metade da comunidade judaica atual na África do Norte.[33]

É evidente que Chouraqui, assim como Hirschberg, não dispunha de instrumentos que lhe permitissem estimar a parte dos descendentes dos berberes prosélitos entre os judeus do Magrebe do século XX (parte que se podia também estimar tanto a nove por cento quanto a 99 por cento). Ele publicou inicialmente seu livro em francês nos anos 1950, e sua redação destaca a tentativa do autor de se alinhar aos pesquisadores franceses do Magrebe. Na época, era difícil refutar a tese corrente que atribuía ao antigo judaísmo as propriedades de uma religião prosélita. O livro de Chouraqui foi traduzido para o hebraico mais de 20 anos depois, de forma que os leitores israelenses ganharam uma versão mais "adoçada", bem menos etnocêntrica e bem mais coerente sobre as origens dos judeus na África do Norte. A obra acentua, assim, os esforços do judaísmo para converter os púnicos e não hesita em associar sua influência crescente

em todo o norte do continente negro à conversão em massa dos berberes. Chouraqui evoca Kahina, a rainha judia. Embora ela também tenha oprimido seus súditos judeus, ele conclui com entusiasmo: "Os últimos combates do povo judeu antes da época moderna remontam, então, não à luta contra Roma, no século I de nossa era, na Palestina, como é frequentemente afirmado, mas ao século V, contra os árabes, na terra da África".34

Como descobriremos nas páginas seguintes, o fervor nacional de André Chouraqui sofreria alguns desprazeres, pois esses combates do "povo judeu" não foram os últimos conduzidos "contra os árabes antes do século XX". Os khazares, logo antes de sua grande conversão ao judaísmo, suplantaram Kahina e suas tropas berberes em suas tentativas para refrear a progressão do islã, objetivo que conseguiram atingir depois do fim dos combates na África do Norte. Mas, antes de proceder ao exame das "tribos perdidas de Israel" ao leste (é certo que o Volga e o Dom são dois rios que correm ao leste da África do Norte), convém acrescentar um argumento que consolida a tese de que os judeus do Magrebe são os descendentes de berberes convertidos e de árabes judaizantes que acompanharam os exércitos do islã. Esse argumento nos é dado pela linguística.

Paul Wexler, pesquisador na Universidade de Tel-Aviv, interessou-se especialmente pela história dos judeus da Espanha, mas, como o destino dessa grande comunidade se vinculou, desde um estágio muito precoce, ao dos judeus da África do Norte, ele conseguiu dar uma nova luz à questão de suas origens. Em um livro particularmente interessante, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews* [As origens não judaicas dos judeus sefarditas], esse linguista israelense examina a possibilidade de que "os judeus sefarditas sejam descendentes em primeiro lugar dos árabes, dos berberes e de europeus convertidos ao judaísmo entre o período da criação das comunidades da primeira diáspora judaica, na Ásia Ocidental, na África do Norte e no sul da Europa, e o século XII de nossa era aproximadamente".35 É também quase certo que essas comunidades contavam com descendentes de judaenses, mas aparentemente em ínfima minoria. Como Wexler havia chegado a essa conclusão herética, tão oposta ao discurso hegemônico sustentado no templo do conhecimento que lhe assegurava seu ganha-pão?

A ausência de testemunhos históricos sobre as primeiras etapas da formação de comunidades judaicas na península ibérica, segundo Wexler, nos obriga a examinar a evolução das línguas faladas e os indícios etnográficos que elas escondem. Como "arqueólogo linguista", Wexler procurou com virtuosismo pelos vestígios linguísticos, presentes tanto nos textos quanto nas línguas faladas contemporâneas, para chegar à conclusão de que os judeus da Espanha têm origens de uma heterogeneidade surpreendente, mas com muito poucos elementos judaenses. Eles chegaram à Europa, em sua maioria, via África do Norte depois da conquista árabe no início do século VIII

da era cristã. Palavras de origem judeo-árabe do Magrebe e vestígios de costumes berberes se encontram na língua e na cultura judeo-ibéricas. Se a influência da língua árabe foi o fator decisivo do ponto de vista linguístico, em termos demográficos, culturais e religiosos a presença berbere foi ainda mais significante.36

Em compensação, e tal é a grande novidade trazida por Wexler, o hebraico e o aramaico só surgiram de fato nos textos judaicos a partir do século X d.C., e essa evolução não foi fruto de um desenvolvimento linguístico autóctone anterior. Não foram então exilados ou emigrados da Judeia para a Espanha no século I de nossa era que trouxeram com eles sua língua de origem. Durante os dez primeiros séculos da era cristã, os adeptos do judaísmo na Europa não conheciam nem o hebraico nem o aramaico. Foi somente após a canonização religiosa do árabe clássico pelo islã e a do latim pela cristandade na Idade Média que o judaísmo começou, ele também, a adotar e difundir sua língua santa como código específico para sua alta cultura.37

A teoria de Wexler pode ajudar a resolver o grande enigma dos livros de história nacional em Israel: até hoje, os pesquisadores oficiais foram incapazes de explicar de maneira satisfatória o fenômeno que levou à criação na Espanha de uma comunidade judaica de tal importância, de tal vitalidade e de tal criatividade, cujo número ultrapassava de longe aquele dos adeptos do judaísmo residentes na Itália, no sul da Gália ou no país dos alemães.

Só se pode levantar a hipótese de que os primeiros florescimentos do judaísmo na península ibérica ocorreram durante os primeiros séculos da era cristã, veiculados por soldados, escravos e comerciantes romanos convertidos, tal como se produziu, ao que parece, em outras colônias do império situadas ao noroeste da bacia mediterrânea. No Novo Testamento, de fato, Paulo anuncia a seus discípulos: “Espero vê-los quando for à Espanha” (Romanos 15, 24) — enquanto ele aparentemente se preparava para pregar nas primeiras comunidades judeo-cristãs que lá haviam se constituído. A partir das decisões do concílio de Elvira, sabe-se também que o sincretismo monoteísta ainda era forte no sul da Europa no início do século IV d.C.38 Mais tarde, a crueldade do reino visigodo em relação aos judeus e aos novos convertidos, sobretudo durante o século VII, incitou um grande número deles a fugir e emigrar para a África do Norte. Sua vingança histórica não tardaria a chegar.

A conquista muçulmana iniciada no ano 711 de nossa era ocorreu principalmente com a participação de batalhões de berberes, e não seria abuso supor que suas fileiras com grande número de prosélitos vieram inflar os índices demográficos das comunidades judaicas mais antigas. Fontes cristãs daquela época condenam a deslealdade de judeus que acolheram com entusiasmo o exército de invasores, inclusive aceitando constituir-se em unidades auxiliares ao seu lado. Enquanto inúmeros cristãos fugiram, os judeus, seus concorrentes, foram colocados à frente de inúmeras cidades para governá-las.

A coletânea de fontes de “primeira mão” *Israel em exílio*, compilada por Dinur, traz uma variedade de citações tiradas de crônicas árabes que vêm confirmar as fontes cristãs, por exemplo:

> O terceiro batalhão, enviado contra Elvira, sitiou Granada, a capital desse Estado, e a subjugou; ele confiou sua guarda a uma guarnição composta de judeus e de muçulmanos. E o mesmo ocorreu em cada lugar onde se encontravam judeus […]; depois de ter neutralizado Carmona, Musa [ibn Nosseyr] prosseguiu sua marcha para Sevilha […]. Depois de um cerco de vários meses, Musa conquistou a cidade, enquanto cristãos fugiram para Baya. Musa organizou guarnições de judeus em Sevilha e se dirigiu para Mérida.

Ou ainda, a propósito de Tariq: “Quando viu que Toledo estava vazia, ele agrupou os judeus e os deixou ali com alguns de seus próximos, enquanto ele próprio retornava para Wadii Al-Hajara [a futura Guadalajara]”.[39]

Tariq ibn Ziyad, o chefe militar supremo e primeiro governador muçulmano da península ibérica (que deu seu nome a Gibraltar), era um berbere originário da tribo dos nefusas, aquela de Dihya-el-Kahina. Ele chegou à Espanha à frente de um exército de sete mil soldados que logo aumentou para 25 mil homens, recrutados entre as populações locais. “Entre aqueles, havia também um grande número de judeus”, nos diz Dinur. Quando se refere aos pesquisadores espanhóis para sustentar sua tese, o historiador reconhece com evidente incômodo que alguns dentre eles “pensavam que todos os berberes que participaram das conquistas árabes na Espanha eram ‘judaizantes’”.[40]

Seria evidentemente um exagero afirmar que a conquista da Espanha tivesse sido concebida desde o início como uma ação coordenada dos berberes muçulmanos e dos berberes judeus, mas é possível perceber que a frutífera cooperação entre as duas religiões na península ibérica ganhou força com o início da invasão e a posição prioritária dos judeus lhes abriu assim novas vias favoráveis ao crescimento substancial de suas comunidades. Contudo, os antigos adeptos do judaísmo apenas tiveram a possibilidade de converter pagãos e cristãos nos primeiros períodos da invasão árabe, quando a hegemonia cristã estava em regressão, e a conversão maciça ao islã ainda não havia começado.[41] A partir do século IX, essa opção foi reduzida, sem, todavia, desaparecer totalmente.

Apesar de tudo, a conversão ao islã não pôs fim ao fluxo contínuo dos adeptos do judaísmo provenientes de todo o sul da Europa, e *a fortiori* do litoral da África do Norte. Em seu importante livro sobre os judeus da Espanha, Yitzhak Baer já havia em seu tempo observado com admiração: “Parece que a Espanha árabe se transformou em um local de refúgio para os judeus”.[42] Assim, a comunidade judaica pôde prosperar do ponto de vista demográfico tanto por causa das conversões locais como das levas de conquista e de imigração. Floresceu culturalmente no âmbito da extraordinária

simbiose que se criou entre ela e a tolerância árabe que reinava no reino de Al-Andalus e nos principados que o sucederam. A vida dos judeus em meio muçulmano provou que uma sociedade “multirreligiosa” podia existir no mundo do monoteísmo medieval em via de fortalecimento, no momento em que se fazia sentir a tendência crescente em humilhar o “outro” e às vezes também em persegui-lo por sua diferença de crença. Simultaneamente, do outro lado da Europa erguia-se outro império livre de todo fanatismo religioso, característica que fez de sua imagem uma marca incomparável.

Khagans judeus? Um estranho império se ergue ao leste

Na metade do século X da era cristã, idade de ouro judeo-espanhola, Hasdaï ibn Shaprut, médico e conselheiro influente na corte do califa de Córdoba, Abd Al-Rahman III, enviou uma carta para Joseph, filho de Aarão, o rei da Khazária. A reputação do imenso império dos judeus no extremo leste da Europa havia se espalhado e chegado aos ouvidos das elites judaicas do Ocidente. Ela provocou uma curiosidade crescente; talvez existisse finalmente na terra um reino judeu que não estava sob domínio do poder islâmico ou cristão.

A missiva se iniciava com um poema de elogio dirigido a seu destinatário — continha um acróstico escrito por Menahem ibn Saruq, secretário de Hasdaï e primeiro poeta de língua hebraica da península ibérica.43 Depois que Hasdaï se identificou (apresentandose evidente e particularmente como um dos filhos dos exilados de Jerusalém) e fez a descrição de seu reino, ele passou à essência de seu propósito:

> Comerciantes me relataram que existia um reino judeu chamado Al-Khazar, mas eu não quis acreditar neles, pensando que me falavam disso para me dar prazer e ganhar meus favores.Eu os interroguei, e eles responderam que isso não era verdade e que o nome do reino era Al-Khazar. Entre Constantinopla e aquela região, a viagem é de 15 dias por mar, mas, disseram eles, por terra há muitos outros povos entre eles e nós. O nome do rei é Joseph. [...] Ao ouvir isso, minhas forças aumentaram, minha coragem voltou, e eu me senti cheio de esperança e me inclinei e me prosternei diante de Deus do céu. E movi céus e terras para encontrar uma pessoa de confiança e enviá-la a seu país para conhecer a verdade e conhecer a situação de sua majestade o rei e a situação de seus súditos nossos irmãos, e eu me encanto ainda com esse pensamento, porque isso tudo vem de muito longe.44

Hasdaï continuou descrevendo todas as dificuldades que precisou ultrapassar para enviar essa carta e enfim resolveu abordar as questões que o preocupavam: de que tribo vinha o rei? Qual é a característica do reino? Transmite-se de pai para filho, como é o costume na Bíblia? Qual é o tamanho do império? Quem são seus inimigos e quem são seus súditos? A guerra rejeita o shabat? Qual é o clima local? Hasdaï demonstrou uma curiosidade sem limites e se desculpou com muita polidez.

Não se sabe quanto tempo o rei levou para mandar a resposta, mas, na carta que nos é conhecida, Joseph respondeu, na medida de suas possibilidades, a uma parte das perguntas; ele deu uma descrição de suas origens e forneceu detalhes sobre os limites de seu reino:

> Vós me perguntastes em vossa carta de que nação, de que família e de que tribo nós nos originamos. Vós deveis saber que somos os descendentes dos filhos de Jafé e dos filhos de Togarma seu filho. [...] Aparece em seus escritos que meus ancestrais eram pouco numerosos e o Senhor Deus lhes deu força e coragem e eles

> guerrearam contra inúmeros povos muito mais fortes que eles e com a ajuda de Deus os expulsaram e herdaram suas terras. […] E inúmeras gerações se sucederam até que viesse um rei de nome Bulan, que era de uma grande sabedoria e temente a Deus, a quem ele investiu sua confiança de todo coração, e proibiu os feiticeiros e os pagãos em seu país e se colocou sob suas asas protetoras. […] E o rei reuniu todos os seus ministros assim como todos os seus súditos e transmitiu a seu povo todas essas coisas. E seus súditos apreciaram o valor disso, aceitaram seu julgamento e se puseram sob a proteção da revelação divina. […] Em seguida veio ao trono um filho dos seus filhos chamado Ovadia, que era justo e correto, reformou o império e transformou esse julgamento em regra tendo força de lei, e fez construir sinagogas e escolas rabínicas e reuniu os mais sábios dentre os sábios de Israel.45

Em um estilo de contos e lendas, o rei descreve em detalhes um processo de conversão e enuncia as razões pelas quais seus ancestrais preferiram adotar o judaísmo em vez das duas outras religiões monoteístas. Ele prossegue dando a localização de seu reino e de seu tamanho, a constituição de sua população e o peso de seus inimigos e de seus rivais (os russos e os filhos de Ismael), o todo inspirado por uma profunda devoção guiada pela Torá e seus mandamentos.

Por causa de alguns floreios literários e acréscimos introduzidos no texto original, sugeriu-se que essas cartas, particularmente a resposta do rei, não datavam do século X da era cristã, mas que se tratava de uma falsificação e de uma adaptação por outros escritores muçulmanos. Existe uma versão curta e uma versão longa da missiva de Joseph (a primeira modificação dessa data, sem dúvida, do século XIII). Ora, alguns conceitos usados na carta mais curta não provêm do léxico árabe e revelam que seu autor original não vem do mundo cultural muçulmano. Da mesma forma, o uso linguístico específico do vav conjuntivo46 bíblico, que serve para tornar o futuro em passado, indica com certeza que a missiva de Hasdaï e a resposta de Joseph não foram escritas pela mesma pessoa. Embora o texto do rei khazar tenha visivelmente passado por inúmeros escritores, que o recopiaram e “comentaram”, o núcleo duro da informação que ele contém parece relativamente crível, pois concorda com os testemunhos árabes contemporâneos; assim, ele não pode ser considerado simples produto de uma imaginação literária fértil.47

De fato, um testemunho do final do século XI confirma que, a despeito das dificuldades de comunicação entre os diversos reinos da época, várias versões das duas missivas foram recopiadas e difundidas pelo mundo intelectual judaico. Rabi Yehuda Al-Barzeloni, por exemplo, contestava a autenticidade dos fatos relatados nessas cópias, o que o fez escrever: “Vimos entre outros manuscritos a cópia de uma carta que o rei Joseph, filho de Aarão, o sacerdote khazar, escreveu a Rabi Hasdaï bar Itzhaki. Não sabemos se a carta é autêntica ou não […]”. Mas esse homem de letras, dotado de um espírito incisivo e reputado por seu desprezo em relação às lendas, reconheceu finalmente “[que] khazares se converteram e tiveram reis convertidos, ouvi dizer que está escrito nos livros dos ismaelitas que lá viviam na época e escreveram a esse respeito em seus livros”. Eis a razão pela qual ele também copiou a carta de Joseph e

apresentou trechos dela a seus leitores.48

É praticamente certo que Yehudah ben Samuel Halevi, que viveu no século XII, conhecia essa correspondência. A descrição da conversão do soberano khazar relatada na *disputatio* teológica trimonoteísta, tal como aparece na introdução ao *Kuzari*, foi emprestada da carta do rei Joseph, com algumas modificações de estilo e de detalhes.49 Mais ainda, o Rabad (Abraham ben David de Posquières), um dos fundadores da cabala na Provença, que era contemporâneo de Yehudah Halevi, embora 20 anos mais jovem, escreveu a respeito do Leste Europeu "[que] havia lá povos khazares convertidos e que seu rei Joseph enviou um livro ao rabino Hasdaï Bar Itzhak ben Shaprut, o presidente, anunciando-lhe que ele e seu povo se alinhavam às normas do rabinato". Em seguida, o grande sábio da cabala relata que encontrou na cidade de Toletum (Toledo) alunos que lhe declararam ser filhos de khazares e fiéis ao judaísmo rabínico.50

Se a ocultação na memória pública dos himiaritas e dos berberes convertidos foi quase total, o desaparecimento dos khazares na história foi um pouco mais problemático e complexo. Inicialmente *Kuzari*, ensaio teológico escrito por Yehudah Halevi em 1140, ao qual a tradição judaica atribuía grande valor e que foi integrado aos cânones da cultura sionista em razão do lugar especial que concedeu à Terra Santa, estava ainda presente na consciência laica moderna. Em seguida, inúmeros testemunhos históricos sobre o reino da Khazária foram legados ao mesmo tempo por árabes, persas, bizantinos, russos, armênios, hebreus e até chineses. Todos confirmaram seu grande poder, e vários deram um relatório completo de sua surpreendente conversão.

Mais ainda, a importância histórica desse reino e o destino de seus súditos depois de sua dissolução tiveram um impacto considerável, e isso desde o nascimento da historiografia judaica no Leste Europeu, para a qual o tema se tornou preocupação constante durante décadas. Os historiadores sionistas hesitaram durante muito tempo diante desse assunto, e alguns lhe dedicaram uma pesquisa séria, tal como ele o merecia. O interesse público pelo reino da Khazária diminuiu e desapareceu quase totalmente com o estabelecimento e a consolidação de mecanismos de memória oficial do Estado de Israel, depois da primeira década de sua existência.

Embora esse reino da Idade Média tenha sido rechaçado para uma zona longínqua e envolto por nuvens crepusculares e não tenha produzido teólogos eruditos para comemorá-lo, a exemplo dos redatores do Antigo Testamento, as fontes externas disponíveis sobre sua história são bem mais variadas que aquelas relativas ao reino de Davi ou de Salomão. A extensão da Khazária judaica era de longe a mais vasta e mais importante que aquela de todos os reinos existentes no país da Judeia. Sua força ultrapassava também a do reino de Himiar e com certeza a da realeza de Dihya-el-Kahina.

A história dos khazares é surpreendente. Inicia-se no século IV da era cristã em algumas tribos nômades que acompanharam os hunos em seu poderoso avanço para o oeste. Continua com a fundação de um vasto império nas estepes vizinhas do Volga e do norte do Cáucaso e encontra seu fim no século XIII com as invasões mongóis, cujas ondas engolfaram até o último vestígio desse extraordinário império.

Os khazares, produto de uma coalizão de clãs poderosos de linhagem turca ou huno-búlgara, se misturaram no início de sua colonização aos citas, seus predecessores nessas alturas e nessas estepes do mar Negro ao mar Cáspio, ele próprio chamado por muito tempo de "mar dos khazares".[51] No seu apogeu, esse reino englobou uma grande variedade de tribos e de grupos linguísticos: dos alanos aos búlgaros e dos magiares aos eslavos, os khazares estenderam seu poder a um grande número de súditos a quem submeteram impostos. Assim, puderam reinar em um vasto território que se estendia de Kiev, no noroeste, até a Crimeia, no sul, e do alto Volga à Geórgia atual.

Testemunhos persas, e depois muçulmanos do início do século VI de nossa, tornam claras as fontes da saga dos khazares: eles invadiram o reino dos sassânidas e importunaram as populações limítrofes. Suas incursões os levaram até as redondezas de Mossul, cidade do atual Iraque (Curdistão). No início do século VII, o casamento da filha do rei khazar com o rei Cosroes II levou a um acordo que permitiu aos persas construir fortificações nos caminhos das montanhas do Cáucaso. As fontes armênias e bizantinas nos informam que ao longo dos anos seguintes khazares concluíram uma aliança com o império bizantino em luta contra os persas, e desde aquele período eles emergiram na história como elemento essencial para o equilíbrio das forças que reinavam na região. Em sua História de Heráclio que data do século VII, Sebeos, o bispo armênio, conta que "eles [príncipes da Armênia] se puseram a serviço do grande Khagan, o rei dos países do norte. Sob ordem de seu rei, Khagan […], eles atravessaram com um exército poderoso o desfiladeiro de Jor e vieram ao socorro do rei da Grécia".[52]

Khagan, nome atribuído ao soberano supremo da Khazária, manteve, como mencionado acima, uma vasta rede de relações com o império bizantino. Justino II, o futuro imperador exilado na Crimeia, havia fugido no final do século VII para o reino da Khazária, onde desposou uma princesa khazar que foi rebatizada com o nome de Teodora e se tornou mais tarde uma imperatriz influente. Os dois reinos estavam vinculados por outros laços de casamento. Constantino Porfirogeneta, o soberano escritor do século X, autor de *A administração do império*, consignou, entre outros múltiplos detalhes edificantes sobre os khazares, que "o imperador Leão [III] se ligou por casamento ao Khagan de Khazária e recebeu a mão de sua filha [como esposa para seu filho Constantino V], lançando assim a vergonha sobre o império bizantino e sobre ele próprio, pois por esse ato ele transgredia os mandamentos de seus ancestrais e

zombava deles".[53]

Um filho nasceu dessa aliança incomum, contraída em 733 d.C. pelo casamento entre as duas dinastias, e, quando mais tarde ele tomou as rédeas do império, foi nomeado "Leão, o Khazar". Esse arranjo matrimonial marcou o apogeu das relações diplomáticas entre esses dois grandes impérios. Os khazares conseguiram, no final de uma longa série de combates, refrear o ataque renovado dos muçulmanos no norte, salvando assim temporariamente o império romano do Oriente de uma manobra inimiga que o ameaçava nas suas encostas, e cujo êxito teria provavelmente levado à sua decadência precoce.

Os cronistas árabes, que não tinham pudores em copiar uns aos outros, deixaram inúmeras descrições das muitas batalhas entre os muçulmanos e os khazares. Ali Ibn Al-Athir conta que "eles guerreavam com obstinação, e ambas as partes aguentaram firme. Em seguida, os khazares e os turcos venceram os muçulmanos [...], e depois da morte de Al-Jarrâh em combate, os khazares cobiçaram [seu país] e se infiltraram no interior de suas terras para chegar até Mossul".[54] Essa vitória foi conquistada em 730 d.C., mas o contra-ataque não demorou: depois de um enorme esforço logístico e algumas batalhas a mais, o califa Marwan II invadiu a Khazária à frente de um poderoso exército e, em troca da retirada de suas forças, impôs ao Khagan que ele se convertesse ao islã. O soberano khazar consentiu, e o exército árabe se recolheu nas alturas do Cáucaso, que se tornaram desde então a fronteira reconhecida entre a Khazária e o mundo muçulmano. A conversão momentânea do ainda pagão reino khazar ao islã, como veremos em seguida, não teve consequência grave, ainda que grande número de seus súditos tenha conservado a fé em Maomé, o Profeta.

Segundo a maioria dos testemunhos, a monarquia khazar se distinguia por um duplo e particularmente original modo de governo: um sacerdócio espiritual supremo e um soberano laico plenipotenciário. Ahmad Ibn Fadlân, o diplomata escritor enviado em 921 pelo califa Al-Muqtadir em missão ao país dos búlgaros, próximo do Volga, atravessou a Khazária e legou à posteridade anotações de viagem de excepcional interesse. Sua observação sobre a vida dos khazares e a organização política são as seguintes:

> No que se refere ao rei dos khazares, cujo título é Khagan [Kagan], ele só aparece em público apenas uma vez a cada quatro meses, a uma distância respeitosa. É chamado de Grande Khagan e seu adjunto se chama Khagan Be [Bek]. É ele quem comanda e mantém os exércitos, cuida dos assuntos de Estado, aparece em público e conduz as guerras. Os reis vizinhos obedecem a suas ordens. Ele se apresenta todos os dias ao Grande Khagan, com respeito e modéstia.[55]

O cronista geógrafo Al-Istakhri, que escreveu em 932, dá detalhes a mais, desta vez de natureza mais exótica e saborosa:

> No que se refere ao seu regime e poder, o soberano se chama Khagan Khazar e ele está acima do rei dos khazares, embora seja o rei que o coroe. Quando querem entronizar o Khagan, passam um cordão de seda no pescoço e o apertam até que ele comece a sufocar. Então eles lhe perguntam: "Por quanto tempo pretendes reinar?". Se ele não morre antes do ano indicado, é morto ao atingi-lo. Nenhum de seus servos tem direito de fixar os olhos em Khagan, com exceção daqueles que pertencem às famílias nobres. Ele não detém nenhum real poder, embora seja admirado e venerado quando se entra em sua residência. Apenas um pequeno número de pessoas tem acesso a ele, o rei, por exemplo, e aqueles de sua ordem. [...] Apenas os judeus podem aceder à função de Khagan.56

Outras fontes corroboram a existência do duplo poder praticado na Khazária. Aquela forma de regime era eficaz; criava um halo misterioso em torno do Grande Khagan, ao mesmo tempo que permitia colocar na função de "bek", uma espécie de sub-realeza militar, o príncipe combatente mais valoroso. O halo sagrado que envolvia o Khagan não o impedia de manter um harém de 25 mulheres e 60 concubinas, o que não devia ser interpretado como ato de fidelidade especial à tradição bíblica relativa ao rei Salomão.

A sede dos soberanos se encontrava em Itil (Atil), a capital do reino, situada no estuário do Volga, à margem do mar Cáspio. Por azar, mudanças na força dos afluentes do grande rio e a elevação do nível das águas levaram aparentemente à inundação da cidade, da qual não se pode, até hoje, saber a localização exata. As águas levaram a documentação sobre o governo da Khazária, se é que ela existiu, obrigando os pesquisadores a se contentarem, para o que é preciso, com fontes externas. Itil era, ao que parece, uma cidade feita de barracas e casas de madeira, e apenas a sede dos soberanos era construída em pedras. Ibn Fadlân dá uma boa e detalhada descrição:

> Al-Khazar é o nome de uma região (com seu clima) e de sua capital Itil. Itil é o nome do rio que corre em direção a Al-Khazar a partir do [país] dos russos e dos búlgaros. Itil é uma cidade, e Al-Khazar é o nome do reino e não um nome de cidade. Itil tem duas partes. [...] O rei habita na parte ocidental que tem a distância de uma parasanga [cinco quilômetros] e está rodeada por muralhas, embora seja construída sem ordem distinta. E suas construções são barracas em feltro, com exceção de algumas que são construídas em terra batida. Estas têm mercados e casas de banho.57

Os habitantes de Itil não eram mais nômades nem pastores, contrariamente a seus ancestrais, mas preservaram o hábito de migrar a cada ano, na volta da primavera, em direção a zonas internas do campo para arar suas terras e, com a chegada do rude inverno, de voltar para a capital, onde o clima era mais temperado graças à proximidade do mar. Al-Istakhri prossegue seu relatório:

> No verão, os habitantes saem para os campos que se encontram a uma distância de vinte parasangas para semear e colher. Como alguns se encontram na proximidade do rio, e outros, do lado da estepe, eles as encaminham [as colheitas] em carroças ou pelo rio. Sua alimentação é essencialmente composta de arroz e peixe. O mel e a cevada que produzem em suas terras lhes são, no entanto, encaminhados das regiões dos

russos e dos búlgaros.[58]

Al-Istakhri também deixou um testemunho sobre outra cidade: "Há na Khazária uma cidade chamada Samanda, que possui inúmeros jardins, e conta-se que ela tem quatro mil vinhedos que se estendem até Serir. Produz, sobretudo, uva".[59] Essa cidade serviu como capital khazar antes que seus soberanos se instalassem em Itil. Uma das principais fontes de subsistência da população do reino era a pesca.

Assim, os khazares eram verdadeiros produtores de arroz e fervorosos amadores de peixe e de vinho, embora sua renda essencial viesse dos impostos. A Khazária se encontrava na rota da seda e controlava, mais ainda, as vias do transporte fluvial do Volga e do Dom. Outra fonte de renda residia nas pesadas taxas que ela cobrava das inúmeras tribos sob seu jugo. Os khazares eram também conhecidos por seu comércio florescente, principalmente de peles e escravos. O acúmulo de riquezas lhes permitia manter um exército poderoso e treinado que semeava o terror em todo o sul da Rússia e no que hoje constitui o leste da Ucrânia.

Nesse estágio, as descrições dos cronistas árabes se confirmam e concordam com o testemunho transmitido por meio da carta do rei Joseph. No que diz respeito à língua dos khazares, existe, em compensação, alguma incerteza. É evidente que a diversidade das tribos e dos clãs implicava o uso de uma variedade de dialetos. Mas qual era a língua do núcleo duro reunido em torno da realeza khazar? Al-Istakhri, nos passos de Al-Bakri, escreve a respeito: "Os khazares falam uma língua diferente da dos turcos e dos persas, que não se parece com nenhuma das línguas faladas por outros povos".[60] Apesar disso, a maioria dos pesquisadores presume que a língua falada pelos khazares era em parte composta de dialetos huno-búlgaros e em parte afiliada à família linguística do turco.

De toda forma, eis um fato sobre o qual não há controvérsia: os khazares usavam o hebraico como língua sagrada e para a comunicação escrita. Os poucos documentos khazares em nossa posse o confirmam, assim como o escritor árabe Ibn Al-Nadim, que viveu no século X em Bagdá: "No que diz respeito aos turcos e aos khazares [...] eles não têm escrita [própria] e os khazares usam o hebraico".[61] Na Crimeia, encontraram-se inscrições em letras hebraicas, uma língua que não é semita e da qual duas letras (o *shin* e o *tsadik*), pelo aparente poder anterior dos khazares sobre os russos, se integraram ao alfabeto cirílico.

Por que o reino khazar não adotou o grego ou o árabe como língua sagrada ou modo de comunicação de alta cultura? Por que os khazares se tornaram judeus, enquanto seus vizinhos se converteram em massa ao islã e ao cristianismo? E, pergunta suplementar, quando começou essa extraordinária conversão coletiva?

Os khazares e o judaísmo — uma história de amor

Entre os raros testemunhos legados pelos próprios khazares, encontrou-se um documento de grande importância, conhecido na pesquisa como "Manuscrito de Cambridge". Se a carta de Joseph provocou suspeita, a controvérsia sobre a autenticidade desse testemunho fica mais limitada. Essa missiva em hebraico, escrita por um khazar judeu que viveu na corte de Joseph, foi descoberta entre os "documentos da Geniza do Cairo" e publicada em 1912; desde então está conservada na biblioteca da famosa universidade britânica.62 A identidade do autor permanece misteriosa, assim como a de seu destinatário, e a carta, que data aparentemente do século X, constitui talvez uma das respostas à requisição de Hasdaï. O texto é fragmentado, e o tempo apagou inúmeras palavras, mas, apesar disso, carrega um tesouro de informações insubstituíveis. Depois de algumas linhas apagadas, eis o que se pode ler:

> Armênia. Nossos ancestrais fugiram porque eles [não podiam] suportar o jugo dos pagãos, e [os ministros da Khazária] os aceitaram porque os [habi]tantes da Khazária não reconheciam no início o ensinamento da Torá, e eles se mantiveram [eles também] sem Torá e sem escritura. Eles se casaram com gente do país e se misturaram a seus povos e adquiriram seus costumes, e eles participaram de suas [guerras] e se tornaram um só povo. Eles preservaram a prática da circuncisão e [alguns] continuaram a observar o *shabat*. A Khazária não tinha rei, pois só aquele que retornava da guerra como vencedor era promovido ao grau de chefe do exército até o dia em que um dos judeus que participavam de suas guerras como de costume levou a vitória graças a seu formidável golpe de espada e pôs em fuga o inimigo preparado contra a Khazária. Assim os habitantes da Khazária o nomearam chefe do exército durante o primeiro julgamento que fizeram.63

Esse documento também faz uma descrição da qual os elementos essenciais lembram aqueles já evocados na carta do rei Joseph e na tríplice "*disputatio* teológica" entre muçulmanos, cristãos e judeus, que se conclui evidentemente com a escolha "razoável" do judaísmo.

Essa forma de descrição corresponde aparentemente a um modelo literário e histórico muito popular na época. Antigas crônicas russas relatam a conversão ao cristianismo do rei Vladimir do principado de Kiev, chamado "Rus' de Kiev", em termos quase idênticos, mas evidentemente com uma escolha diferente ao final do debate. Um escritor árabe contemporâneo relatou também a conversão do rei da Khazária após uma discussão teológica tumultuada. No entanto, segundo essa versão, o sábio judeu contratou os serviços de um matador profissional que assassinou o erudito muçulmano antes do debate decisivo, de forma que "o judeu fez com que o rei se inclinasse à sua fé, e ele adotou a religião judaica".64

O que está escrito na sequência, como o início da carta, sugere uma hipótese

histórica interessante sobre o começo da conversão dos khazares:

> O povo de Israel e o da Khazária coabitavam em paz. E judeus de Bagdá, de Khorazan e da Grécia começaram a chegar, e se impuseram aos autóctones e os fortaleceram na Aliança de Abraão. E os habitantes nomearam à sua frente um de seus sábios como juiz, que foi chamado Khagan em língua khazar. Foi assim que os juízes nomeados em seguida tiveram todos o título de Khagan, e isso até hoje. O chefe supremo da Khazária adotou o nome de Savriel.65

É possível que o Savriel dessa descrição seja o rei Bulan depois de sua conversão mencionada na famosa carta de Joseph, mas é também possível colocar em dúvida os fatos relatados e considerar a evocação dramática como uma simples lenda e prédica religiosas. A observação relativa à imigração como catalisadora da conversão parece mais pertinente para a compreensão da história khazar. A chegada de adeptos do judaísmo provenientes da Armênia, das regiões que hoje constituem o Iraque, do Khorasan e do império romano do Oriente parece ter iniciado a grande mudança que levou esse estranho império à conversão. Os judeus prosélitos foram rejeitados dos lugares onde o monoteísmo concorrente, cristão ou muçulmano, se impôs, e eles se voltaram para terras ainda dominadas pelo paganismo. Como em outros casos de conversão em massa ao judaísmo, o clique inicial do processo na Khazária foi assim ativado por imigrantes que convenceram seus vizinhos pagãos da superioridade de sua fé. Assim, a campanha de conversão iniciada no século II a.C., com o advento do reino dos hasmoneus, atingiu seu apogeu na Khazária no século VIII da era cristã.

O testemunho khazar hebraico sobre a imigração de judeus coincide com as fontes trazidas pela literatura árabe. O cronista AlMas'udi relata:

> Os judeus são o rei, seus servos e os khazares de seu povo. O rei dos khazares havia se tornado judeu sob o califado Hârun arRachîd, e judeus de todas as cidades de Islã e Bizâncio se juntaram a ele. Armanus [Romanus], o rei de Bizâncio da época atual, ano da hegira 332 [944], havia convertido os judeus de seu reino à força ao cristianismo. […] Assim, vários judeus fugiram de Bizâncio em direção à Khazária.66

Hârun ar-Rachîd, o califa abássida, viveu de 766 a 809, enquanto o imperador Romanus controlou aparentemente o império bizantino durante a primeira metade do século X. Segundo o trecho citado, parece que a Khazária evoluiu em direção ao judaísmo por etapas, das quais a primeira se situaria no século VIII.

Viu-se anteriormente que, durante aquele século, os exércitos khazares fizeram incursões até a Armênia e a cidade de Mossul, no atual Curdistão. Naquelas regiões ainda subsistiam comunidades judaicas, últimos vestígios do antigo reino de Adiabena, dispersadas no interior da Armênia. É possível que aquele encontro tenha iniciado os khazares à religião de Javé e que eles tenham levado para a Khazária alguns adeptos do judaísmo que haviam se juntado às suas tropas. Sabe-se também que judeus

convertidos, que tinham nomes gregos, residiam ao longo do litoral setentrional do mar Negro, em particular na Crimeia.67 Mais tarde, uma parte deles fugiu, ameaçada pelo terror dos imperados bizantinos.

No *Kuzari*, Yehudah Halevi designa o ano 740 d.C. como data de conversão dos khazares, embora não exista nenhuma prova tangível. Outro testemunho cristão, escrito por volta do ano 864 e proveniente da parte oeste da França, menciona que "todos os khazares [Gazari] praticam os mandamentos do judaísmo".68 Em um momento indeterminado, situado entre meados do século VIII e meados do século IX, os khazares fizeram do judaísmo o objeto de sua fé e de seu culto particulares. Essa conversão não foi certamente o resultado de um milagre, mas sim de um processo de longa duração. Mesmo a carta contestada do rei Joseph descreve a conversão como uma evolução em várias etapas: o rei Bulan se deixa convencer pela lógica da religião de Moisés e adere ao judaísmo, mas é apenas sob o reino de Ovadia, que não era seu filho, mas seu neto ou talvez seu bisneto, que a religião judaica se torna "regra com força de lei", que se constroem sinagogas e escolas rabínicas e se adotam a Mixná e o Talmude. Sabe-se, também, que Ovadia fez com que sábios judeus viessem de longe para consolidar a fé verdadeira de seus súditos.

Depois das manifestas dúvidas da comunidade dos pesquisadores do século XIX, a conversão do reino é hoje unânime. Na época, o monoteísmo em via de expansão atingiu então o Cáucaso e as estepes do Volga e do Dom, o sul da Rússia atual, antes que sua escolha recaísse em soberanos e elites tribais para convencê-los das inúmeras vantagens de um Deus único e todo-poderoso. Resta elucidar a questão de saber por que a Khazária optou pelo judaísmo em vez de se voltar para religiões monoteístas mais fáceis de praticar. Ao se deixar de lado a predicação por uma religião cheia de magia, tal como aparece tanto na carta de Joseph quanto no "manuscrito de Cambridge" ou no livro de Yehudah Halevi, retém-se a seguinte explicação, que permite compreender as razões da conversão do reino de Himiar: a vontade de preservar uma independência diante de impérios fortes e desejosos de aumentar seus territórios — a exemplo do império bizantino ortodoxo e do califado abássida — incitou os soberanos khazares a optar pelo judaísmo como arma de autodefesa ideológica. Se os khazares tivessem adotado o islã, por exemplo, teriam se tornado os súditos do califa. Se tivessem preservado suas crenças pagãs, teriam se tornado o alvo de tentativas de eliminação por parte dos muçulmanos, que rejeitavam a legitimidade do paganismo. O cristianismo, claro, os teria subordinado ao império romano do Oriente por um longo tempo. A passagem por etapas e em longa duração do antigo xamanismo, praticado naquelas regiões, ao monoteísmo judeu também contribuiu sem dúvida para a consolidação e a centralização de um sistema administrativo estável.

Um dos maiores colecionadores de documentos sobre os khazares era um caraíta russo chamado Abraham Firkovitch. Esse pesquisador incansável, querendo modificá-

los, deteriorou vários documentos, com o único objetivo de provar que o reino da Khazária havia se convertido não ao judaísmo rabínico, mas sim ao caraísmo. Assim, apesar de seu precioso trabalho de conservação, ele danificou a autenticidade de inúmeros materiais e provocou uma suspeita generalizada. Outros pesquisadores (principalmente o historiador Abraham Harkavy) revelaram finalmente essas falsificações, até que um reexame minucioso das fontes confirmasse que o judaísmo posterior dos khazares não era de forma alguma caraíta. É muito plausível que o caraísmo, além do judaísmo talmúdico, tenha se propagado nas vastas terras do império khazar, essencialmente na Crimeia, mas os fundamentos do culto judaico praticado na Khazária eram, ao que parece, de caráter rabínico. O desenvolvimento histórico do caraísmo foi muito tardio para ter servido como catalisador inicial da conversão dos khazares ao judaísmo, e parece não ter tido impacto generalizado. Os exemplares do Talmude ainda eram raros nos tempos em que o reino dos khazares se converteu, o que permitiu a inúmeros prosélitos voltar às formas cultuais antigas, como a da oferenda de sacrifício pelos sacerdotes. Em Fanagoria, na Crimeia, um túmulo contendo os restos de um corpo vestido de couro foi descoberto, o que lembra o estilo de vestimenta dos servos do Templo de Jerusalém, do qual a Bíblia, como se sabe, dá uma descrição detalhada.

No entanto, o que fez a especificidade do reino oriental judeu e permanece objeto de admiração até hoje foi seu pluralismo cultual, herdado do xamanismo politeísta anterior, que manteve-se durante muito tempo popular na região. Al-Mas'udi conta a seus leitores:

> O costume, na capital dos khazares, é de ter sete juízes: dois deles são para os muçulmanos, dois para os khazares, e eles julgam segundo a Torá, dois para os cristãos, e eles julgam segundo o Evangelho, e um para os Saqalibah [os búlgaros], os Rus e outros pagãos, e esse julga segundo a lei pagã.69

É muito provável que, sob a proteção do poder dos khazares judeus, muçulmanos, cristãos e pagãos tenham vivido lado a lado e que sinagogas, mesquitas e igrejas tenham sido vizinhas nas cidades grandes. Ibn Hawqal, que escrevia em 976 d.C., o confirma em suas notas sobre Samandar: "E os muçulmanos habitavam na proximidade dos outros e tinham suas mesquitas, e os cristãos tinham suas igrejas, assim como os judeus, suas sinagogas".70 Todavia, Yaqut Al-Hamawi, fundamentando-se em Ibn Fadlân, relata:

> E os muçulmanos desta cidade [Itil] têm uma grande mesquita para a oração da sexta-feira. Ela tem um minarete elevado e vários muezins. Quando o rei dos khazares soube no ano 310 [922] que os muçulmanos haviam destruído a sinagoga de Dar Al-Babunaj, ele deu ordem de demolir o minarete e de matar os muezins. E disse: "Se eu não temesse que todas as sinagogas na terra do islã fossem destruídas, também teria destruído a mesquita".71

A solidariedade judaica às vezes suplantou o princípio de tolerância religiosa, sem, no entanto, o anular inteiramente. Quando os judeus foram perseguidos em Bizâncio sob o reino do imperador Romanus, o rei Joseph reagiu perseguindo os khazares adeptos de Jesus. Apesar disso, e como no reino muçulmano de Al-Andalus, os Khagans estabeleceram um modelo de monoteísmo flexível de caráter totalmente diferente daquele que se impôs no cerne da civilização cristã da época, e também absolutamente diferente da essência “exclusiva” do reino dos hasmoneus: muçulmanos e cristãos serviam no exército do Kagan e chegavam a ser dispensados quando tinham de afrontar seus correligionários.

O “Manuscrito de Cambridge” confirma a informação dada na carta do rei Joseph, segundo a qual os sacerdotes tinham nomes hebraicos. Essa carta cita os nomes de Ezequiel, Manassés, Isaac, Zebulom, Menahem, Benjamim e Aarão. No documento conservado na biblioteca britânica figuram reis chamados Benjamim e Aarão, o que reforça, pelo menos em parte, a credibilidade da carta de Joseph.

O autor do documento de Cambridge escrevia também: “Diz-se entre nós que nossos ancestrais eram originários da tribo de Simeão, mas não se pode confirmar a veracidade do fato”.[72] A tendência corrente dos convertidos em procurar, por todos os meios, uma filiação direta com os pais do mito fundador bíblico não poupou inúmeros filhos de khazares, que também preferiram se imaginar como judeus descendentes das tribos de Israel. A consciência de pertencimento religioso tomou uma importância cada vez mais determinante entre os filhos dos convertidos e predominou ao longo dos tempos nas identidades tribais anteriores associadas ao paganismo. Esses cultos foram rejeitados com desprezo pelos novos e orgulhosos monoteístas, e também certamente pelo imaginário identitário de seus filhos. Por essa razão, a identidade judaica do reino suplantou sua identidade khazar, e foi de fato sob esse traço identitário que as epopeias russas contemporâneas escolheram valorizá-lo: não se trata do país dos khazares, mas sim do país dos judeus — “Zemlya Jidovskaya” —, o que assustou tanto seus vizinhos eslavos.

A tumultuada pesquisa de afiliação sagrada originou novos mercados culturais. A enumeração dos reis na carta de Joseph menciona o nome de Hanuká. O “Manuscrito de Cambridge” também assinala que um chefe militar se chamava “Pessach” (nome dado à páscoa judaica). Esse modo original que consiste em atribuir nomes de festas às pessoas não era comum no tempo do Antigo Testamento, tanto quanto no tempo dos hasmoneus. Da mesma forma, não se encontra nenhum rastro no reino de Himiar nem entre os descendentes dos himiaritas, tampouco entre os judeus da longínqua África do Norte. Bem mais tarde, esses nomes emigraram para o oeste, em direção à Rússia, à Polônia e mesmo à Alemanha.

No entanto, uma questão intrigante subsiste: os judeus representavam a maioria dos adeptos do monoteísmo do território da Khazária? A respeito disso, os testemunhos se

contradizem: parte dos autores árabes decreta que os khazares judeus constituíam apenas uma elite minoritária que detinha o poder. Al-Istakhri assinala, por exemplo, que "os judeus formam a menor comunidade, e os muçulmanos e os cristãos constituem a maioria dos habitantes".[73] Outros consideram que todos os khazares eram judeus. Yaqut Al-Hamawi escreve, fundamentando-se em Ibn Fadlan, a fonte mais confiável da época, que "os khazares e seu rei são todos judeus".[74] Al-Mas'udi o confirma: "No que diz respeito aos judeus, são o rei e a sua corte, e os khazares constituem seu povo".[75] É muito possível que a grande tribo dos khazares tenha se convertido totalmente, enquanto outras tribos só tenham se convertido parcialmente, e que grande número tenha adotado o islã e o cristianismo, enquanto outras se mantiveram no paganismo.

Qual era o número de khazares convertidos? A pesquisa não propõe nenhuma estimativa. Um dos graves problemas colocados pela história é que não se dispõe de conhecimento suficiente sobre a crença espiritual das massas. Grande parte da historiografia sionista tradicional assim como uma fração importante da pesquisa soviética "patriótica" tinham o hábito, como se verá a seguir, de destacar o fato de que apenas a dinastia real e a aristocracia haviam se convertido, enquanto simples khazares se mantinham no paganismo ou preferiam o islã. É preciso lembrar que, ao longo dos séculos VIII, IX e X da era cristã, nem mesmo o campesinato europeu estava completamente cristianizado e que a religião do messias era frágil no que dizia respeito a sua impregnação nas classes "inferiores" da hierarquia social da Idade Média. No entanto, sabe-se que, nos primórdios das religiões monoteístas, os escravos foram quase sempre obrigados a adotar a religião de seus senhores. Os khazares abonados que possuíam escravos agiram da mesma forma (e a carta do rei Joseph o confirma claramente). As inscrições nas pedras de vários túmulos nas regiões da antiga Khazária também testemunham a vasta difusão da religião judaica, que visivelmente foi acompanhada de "desvios" sincréticos.[76]

O reino da Khazária se manteve no judaísmo tempo demais (as estimativas são em torno de dois a quatro séculos) para que sua fé e seu culto não tenham se difundido "do alto", pelo menos parcialmente, para as classes mais amplas da população. Não se tratava sem dúvida de um judaísmo puro e conforme ao dogma, mas pelo menos uma parte dos mandamentos e das práticas cultuais era respeitada por círculos mais amplos. A religião judaica, sem isso, não teria atraído tal atenção nem tantas outras imitações em toda a região. Sabe-se que a conversão ao judaísmo começou a atingir as tribos dos alanos, que falavam dialetos iranianos e ocupavam os montes do norte do Cáucaso sob domínio khazar. O "Manuscrito de Cambridge" nos ensina que, ao longo de uma das inúmeras guerras conduzidas pelos khazares contra seus vizinhos, "apenas o rei dos alanos veio a seu socorro [dos khazares], porque uma parte deles praticava a religião dos judeus".[77]

O mesmo aconteceu com a grande tribo dos khazares: ela se desvinculou da Khazária e retomou, na marcha em direção ao oeste, os magiares, que são os ancestrais dos húngaros e igualmente faziam parte do Estado khazar antes de sua imigração para o centro da Europa. Os khazares se revoltaram contra Khagan por razões não elucidadas. Muito provavelmente figurava entre eles um grande número de convertidos ao judaísmo, e sua presença no momento da fundação do reino da Hungria teve um impacto importante para a constituição de sua comunidade judaica.78

Além da carta do rei Joseph e do longo "Manuscrito de Cambridge", outro documento khazar — encontrado na Geniza do Cairo, publicado em 1962 e igualmente preservado na universidade britânica — testemunha a expansão do judaísmo nas zonas de influência eslavas da Khazária.79 Uma missiva enviada de Kiev por volta do ano 930 apresentava um pedido de ajuda em favor de um judeu da cidade chamado Jacob Ben Hanoucca, que havia tido a infelicidade de ir à falência. A carta tem como assinaturas nomes hebraicos típicos e nomes khazares-turcos cujos portadores se apresentavam como membros da "comunidade de Kiev". Uma das assinaturas, escrita em letras turcas, significa "Eu li". Essa missiva traz a prova da presença antiga de convertidos khazares na cidade que se tornou rapidamente a capital do primeiro reino russo. É então muito possível que os ancestrais desses judeus tenham se encontrado entre os fundadores da cidade, pois o nome de Kiev provém na sua origem de um dialeto turco. Uma das portas da muralha na cidade velha se chamava a "porta dos judeus" e levava ao bairro "judeu" também chamado "kuzar".80

Outro testemunho sobre a conversão coletiva dos khazares provém de uma fonte caraíta: por volta de 937, Yaaqov Al-Qirqissani, um viajante erudito que conhecia bem as regiões em torno da Khazária, comentou em aramaico o versículo do Gênesis (9, 27) "Que Deus aumente as posses de Japhet": "O significado dessas palavras [...] tem de ser aplicado aos khazares que se converteram".81

Esse testemunho caraíta confirma, com outros, que a conversão ao judaísmo não foi unicamente o produto de uma fantasia "oriental" de eruditos muçulmanos. Além do interesse particular de Hasdaï ibn Shaprut e observações do rabino Abraham Ben David de Posquières (Rabad), os khazares são igualmente mencionados pelo rabino Saadia Gaon, que vivia em Bagdá. Vimos no capítulo anterior que este deplorava a conversão ao islã dos judeus da Terra Santa. A conversão ao judaísmo de um reino inteiro em contrapartida teria como efeito consolá-lo? Pode-se imaginar que ele ficou desconfiado em relação aos novos judeus que surgiram em terras distantes no norte da Babilônia; esses adeptos da religião de Moisés eram também combatentes cruéis, cavaleiros que de tempos em tempos executavam seu rei, e brilhantes no comércio de escravo. Aquele que se tornara o adversário ideológico mais ferrenho dos caraítas foi sem dúvida tomado pelo medo de que esses judeus "selvagens" não se adequassem totalmente às regras da Torá e aos mandamentos do Talmude. No entanto, em seus

escritos do século X, ele fez referência à conversão dos khazares como a um fato estabelecido; mencionou o Khagan e relatou a história de um judeu chamado Yitzhak bar Abraham que foi se instalar no país dos khazares.82

Mais tarde, por volta do início do século XII, o rabino Petahiah de Ratisbona decidiu fazer uma viagem da sua cidade natal da Alemanha até Bagdá. A caminho, atravessou Kiev, a Crimeia e diversas regiões do reino da Khazária, que já estava em declínio e reduzido. Em suas lembranças de viagem, na realidade redigidas por seu aluno, encontra-se a seguinte informação:

> No país de Kedar e no país da Khazária, é costume que as mulheres digam orações fúnebres e chorem seus ancestrais defuntos dia e noite. [...] E não há judeu no país de Kedar, há pessoas heréticas. E o rabino Petahiah lhes perguntou: "Por que vocês não creem nas palavras dos sábios [os talmudistas]?". Eles responderam: "Porque nossos pais não nos ensinaram". Na véspera do *shabat*, eles cortam todo o pão que comerão durante o *shabat*. Eles o comem no escuro e ficam no mesmo lugar o dia inteiro. Como orações, só têm os salmos. E, quando o rabino Petahiah lhes falou de nossa oração e da benção sobre o alimento, eles se alegraram e disseram que nunca tinham ouvido falar do Talmude.83

Essas impressões de viagem sustentam a tese da existência do caraísmo na região, mas também podem revelar a existência de um sincretismo judaico muito impreciso, disseminado naquelas zonas de estepes.

Ao chegar a Bagdá, Petahiah conta no entanto uma história diferente:

> E os sete reis de Meseque sonharam que um anjo lhes apareceu e os incitou a abandonar sua religião e suas leis e a adotar a Torá de Moisés, filho de Amram, senão seu país seria destruído, e, como ele não obedeceu imediatamente, o anjo começou a destruir o seu país. Foi então que eles se converteram, bem como seus súditos, e que trouxeram um sábio que lhes enviou alunos eruditos junto aos quais os pobres assim como seus filhos aprenderam a Torá e o Talmude de Babilônia. Eruditos do país do Egito também vieram ensinar-lhes. E o [sábio] viu que esses emissários e seus companheiros iam ao túmulo de Ezequiel, onde eles ouviram os milagres e onde os fiéis eram atendidos.84

Eram esses os últimos ecos do reino judeu em declínio? A última tentativa desesperada para se manter naquilo que lhes restava de fé depois do esplendor e da glória imperiais de outrora? É difícil decidir a questão pelo estado fragmentado dos conhecimentos sobre o reino da Khazária no século XII.

Quando esse reino foi destruído? Durante muito tempo, pensouse que sua destruição havia ocorrido na metade do século X da nossa era. O principado de Kiev, a partir do qual o primeiro reino da Rússia conheceu sucesso, foi durante muitos anos o vassalo dos soberanos da Khazária. Essa entidade territorial se fortaleceu, se aliou ao império romano do Oriente e se lançou ao ataque contra seus poderosos vizinhos khazares. Sviatoslav I, o príncipe de Kiev, atacou em 965 (ou 969) a cidade khazar de Sarkel, que controlava o Dom, e a conquistou em um relâmpago. Sarkel, cidade

fortificada construída em seu tempo com a ajuda de engenheiros do império bizantino, constituía um ponto estratégico importante para o império khazar, e sua queda marca o início de seu declínio, mas, contrariamente ao que se pensa, essa derrota não precipitou o fim da Khazária.

Pouco se sabe do que aconteceu à cidade de Itil no momento do confronto, pois os conhecimentos sobre a questão permanecem contraditórios. Diversas fontes árabes testemunham sua destruição, mas outras mencionam sua existência bem depois da derrota contra os russos: essencialmente constituída de barracas e de tendas, pode-se presumir que ela foi reconstruída. De toda maneira, a evolução da situação na região fez com que, durante a segunda metade do século X, a Khazária deixasse de ali desempenhar um papel de grande poder. Vladimir, o filho de Sviatoslav, ampliou seu poder até a Crimeia e se converteu ao cristianismo, ato que teve um impacto decisivo sobre o destino da Rússia. Sua aliança com o império romano do Oriente pôs fim a seus vínculos sólidos com a Khazária, e, em 1016, um exército bizantino e russo invadiu o reino judeu e lhe deu um golpe fatal.85

Naquele período, a Igreja russa caiu sob a influência do patriarca de Constantinopla, mas essa aliança sagrada foi de curta duração. Em 1071, os seldjuques, tribos de origem turca em expansão, destruíram o grande exército do império bizantino, causando finalmente o desmantelamento do reino russo de Kiev. O destino da Khazária nesse final de século IX permanece pouco conhecido. Entende-se aqui e lá que soldados khazares serviram nos exércitos estrangeiros, mas um longo silêncio envolve o próprio reino. Em paralelo, o declínio do califado abássida, acelerado pelos golpes dos seldjuques, pôs fim ao renascimento intelectual que o havia caracterizado, e a maior parte dos cronistas árabes recuou em um silêncio prolongado.

A história testemunha o advento e, em seguida, a queda de vários impérios; as religiões monoteístas tiveram uma esperança de vida muito mais longa e mais estável. Depois do desmoronamento das sociedades tribais até os tempos modernos, as identidades religiosas tiveram mais importância para o homem que sua pertença flutuante aos impérios, às monarquias ou aos principados. Se a cristandade enterrou inúmeros regimes políticos ao longo de sua evolução histórica triunfante, da mesma forma que o islã, por que seria de outra forma para o judaísmo? Este sobreviveu à queda dos reinos dos hasmoneus, de Adiabena e de Himiar, assim como à derrota heroica de Dihya-el-Kahina. Sobreviveu também ao último império judeu, que se estendeu do mar Cáspio ao mar Negro.

O declínio do poder político da Khazária não foi acompanhado pelo desmoronamento do judaísmo nas grandes cidades e nos enclaves estabelecidos no interior das terras eslavas; a respeito disso existem provas da continuidade da presença judaica. Petahiah não foi o único a relatar que os judeus se apegavam a sua fé nas montanhas e nas estepes, nas margens dos rios e na Crimeia. As fontes cristãs

indicam também que comunidades de adeptos da religião de Moisés continuaram a subsistir em vários lugares.[86]

As guerras internas conduzidas nas extensões das estepes entre o mar Cáspio, o mar Negro e os montes do Cáucaso não eliminaram totalmente as populações e suas crenças, mas o furor mongol que ali aconteceu, conduzido por Gengis Khan e seus filhos no século XIII, conseguiu varrer tudo na sua passagem e transtornar quase completamente a morfologia política, cultural e econômica do oeste da Ásia e do Leste Europeu. Sob o canato da Horda de Ouro, novas realezas floresceram, assim como um pequeno reino khazar, diminuído, ao que parece, mas os mongóis não conheciam suficientemente bem as exigências da agricultura nas vastas extensões que haviam conquistado e não se preocuparam em garantir o futuro dos meios de subsistência naqueles territórios. Ao longo de suas conquistas, a destruição do sistema de irrigação instalado em torno dos grandes rios, cuja infraestrutura permitia a produção do arroz e da uva, gerou um amplo movimento migratório que levou uma parte importante da população a abandonar as estepes durante séculos a seguir. Entre os fugitivos encontravam-se khazares judeus que recuaram com seus vizinhos para o leste da Ucrânia e chegaram às fronteiras da Polônia e da Lituânia. Apenas os khazares que ocupavam os montes do Cáucaso conseguiram se apegar às suas terras, cuja exploração dependia sobretudo de uma agricultura irrigada pelas águas da chuva. Depois da primeira metade do século XIII, não se ouviu mais falar da Khazária. A lembrança de um reino foi tragada pelos abismos da história.[87]

A pesquisa moderna diante do passado khazar

Isaak Jost dedicou em seu tempo algumas linhas aos khazares, e Heinrich Graetz fez o mesmo um pouco mais tarde. Os únicos traços da "lembrança" khazar aos quais os pesquisadores do século XIX podiam ter acesso eram as cartas de Hasdaï e de Joseph. É preciso destacar também que, além de suas profundas diferenças de sensibilidade nacional, esses dois historiadores renomados partilhavam um sentimento de superioridade germânica em relação à cultura do Leste Europeu e, em particular, em relação a seus judeus.

Por outro lado, seus trabalhos se inclinavam sobre a reconstituição da vida dos judeus, principalmente sobre seus aspectos espirituais. Os poucos rastros deixados pelos khazares não podiam impressionar esses intelectuais tão "germanizados". Jost não acreditava na autenticidade da carta do rei Joseph, e, para Graetz, cujos escritos estão repletos de longas descrições, os khazares antes de sua conversão "professavam uma religião rude, misturada à sensualidade e à impudicícia".88 Essa retórica típica do historiador judeu ilustra bem as razões que o levaram a eliminar sistematicamente do passado o longo desfile de convertidos vindos para engrossar as fileiras do "povo eleito".

A abordagem fundamentalmente positivista de Graetz o fez acreditar na autenticidade da correspondência entre Hasdaï e o rei, assim como ele aceitava ao pé da letra todas as histórias da Bíblia. A ideia do grande poder imperial dos khazares judeus se acompanhou, em seus relatos, de certo sentimento de orgulho, e ele estava bastante convencido de que a religião judaica havia profundamente se infiltrado em um vasto público. No final das contas, apenas viu na conversão dos khazares um fenômeno passageiro e sem importância que não afetou de forma alguma a "história de Israel".89

Se os historiadores do país asquenze não deram muita importância aos khazares, isso não aconteceu com os pesquisadores do Leste Europeu. Na Rússia, na Ucrânia e na Polônia, o reino perdido dos judeus suscitou um vivo interesse na comunidade dos eruditos russos, tanto judeus quanto não judeus. Em 1834, V. V. Grigoriev, um dos fundadores da Escola de Estudos Orientais de São Petersburgo, publicou uma pesquisa sobre os khazares na qual declarava:

> O povo khazar constitui um fenômeno fora do comum na Idade Média. Embora rodeado por tribos nômades selvagens, ele tinha todas as características de um povo cultivado: uma administração organizada, um comércio florescente e um exército ativo [...]. [A Khazária era] um meteoro de luz que brilhava nas trevas da Europa.90

A tese de que o caráter nacional russo havia começado a eclodir no reino judeu não tinha nada de insólito no início do século XIX, e o interesse pela Khazária se ampliou após esse trabalho pioneiro, o qual abriu caminho para pesquisadores que começaram a publicar sobre o assunto, adotando uma abordagem positiva que tentava glorificar o passado khazar. A ideologia nacional russa era ainda quase inexistente naquele período, logo era possível manifestar generosidade em relação a antigos vizinhos exóticos dos eslavos orientais.

Esses trabalhos provocaram várias reações, cujas repercussões chegaram até os círculos judeus. Desde 1838, os khazares foram mencionados em uma obra satírica intitulada *Sefer Bohen Tzadic*, escrita por Joseph Perl, que compreende 41 cartas de rabinos que se referem a diversos aspectos da vida judaica.91 A missiva de número 25 discute as dúvidas que envolviam a conversão do reino do Leste e confirma a confiabilidade científica da informação transmitida na carta de Hasdaï (mas não naquela de Joseph). Em sua resposta, outro rabino imaginário expressa sua alegria com a ideia de que a existência dos khazares seja um fato historicamente verificado.92 O interesse suscitado pela Khazária não diminui durante todo o século e até aumenta na sua segunda metade.

Em 1867, por exemplo, surgiram dois livros que tratavam direta ou indiretamente dos khazares: o curto ensaio de Joseph Yehuda Lerner intitulado *Os khazares* e *Os judeus e a língua dos eslavos*, de Abraham Albert Harkavy.93 Lerner tinha inteira confiança na correspondência em hebraico e se referia a ela sem manifestar muito senso crítico. Já tinha conhecimento dos cronistas árabes e serviase deles para completar sua restituição histórica, mas o aspecto mais interessante de seu ensaio repousa no fato de rejeitar o ano 965 d.C. como aquele que marca a queda do reino dos khazares. Na sua opinião, um reino judeu continuou a subsistir na Crimeia, à frente do qual reinou um rei chamado Davi. Foi apenas em 1016, no tempo da conquista bizantina, que o poder judeu independente deixou de existir, e a grande maioria da população judaica adotou o caraísmo.94 No fim de seu ensaio, Lerner fazia, além do mais, a apologia de Abraham Firkovitch e de suas descobertas, quando este havia sido acusado, como se viu, de ter falsificado documentos e alterado inscrições em pedras tumulares judaicas. Isso reforçou a suposição de o próprio Lerner ser de origem caraíta.

Abraham Harkavy, um dos críticos mais ferrenhos de Firkovitch e da teoria caraíta, também estava entre os primeiros historiadores judeus da Rússia. Nomeado em 1877 à frente do departamento de literatura judaica e dos manuscritos orientais na Biblioteca Pública Imperial de São Petersburgo, cargo que conservou até o fim de seus dias, Harkavy se distinguia por sua precisão e sua prudência. Sua obra *Os judeus e a língua dos eslavos* e seus outros trabalhos sobre os khazares — em especial *As histórias dos cronistas judeus sobre os khazares e seu reino*, que nunca foram traduzidos para o hebraico — são considerados confiáveis. Seu ensaio não põe em dúvida o fato de inúmeros judeus

terem vivido na Khazária e terem praticado o judaísmo rabínico. A ele, deve-se a descoberta, em 1874, da versão mais longa da carta do rei Joseph na coleção de Firkovitch, e seu perfeito conhecimento da tradição e da literatura do Oriente fez dele um dos maiores especialistas da questão khazar. A seu lado, trabalhava um orientalista convertido ao cristianismo, Daniel Abramovich Chwolson, com o qual ele tinha discussões tempestuosas.95

Quando Doubnov se tornou conhecido no campo da historiografia judaica, os materiais relativos à Khazária já haviam seriamente se acumulado. No ano de 1912, foi publicado o "Manuscrito de Cambridge", e a tendência em considerar a correspondência HasdaïJoseph autêntica, apesar de suas inúmeras alterações, se fortaleceu na primeira metade do século XX. Na vasta perspectiva traçada em seu livro *História do povo-mundo*, Doubnov atribuía um lugar relativamente importante à realeza khazar, sobretudo, em comparação com o laconismo do qual haviam feito prova seus predecessores Jost e Graetz.96 Ele traçava com exatidão o retrato do desenvolvimento do reino, entregava-se a uma descrição pitoresca das cenas de conversão voluntária, tendo como base as histórias do rei Joseph, e analisava quase todas as crônicas árabes. Assim como Graetz, estava fascinado pelo poder extraordinário da Khazária, embora não se esquecesse de precisar que apenas os estratos superiores da sociedade haviam se convertido, enquanto as camadas médias e populares continuavam pagãs, muçulmanas e cristãs. Doubnov enriqueceu sua obra com um suplemento que continha uma longa análise bibliográfica amplamente detalhada e decretou que "a questão dos khazares representa uma das mais difíceis da história de Israel".97 Por que a história dos khazares era mais complexa que outros capítulos da história dos judeus? Doubnov não esclarecia isso, mas certo mal-estar transpirava da escrita do historiador, e suas razões permaneciam obscuras para o leitor. A explicação poderia vir do fato de esses misteriosos khazares não entrarem exatamente na categoria dos "descendentes etnobiológicos de Israel" e de sua história se afastar do metadiscurso judeu.

O poder soviético, em seus primórdios, encorajou a pesquisa sobre a Khazária: jovens historiadores se uniram com entusiasmo na tarefa que consistia em decifrar o passado pré-imperial da história russa. Do início dos anos 1920 à segunda metade dos anos 1930, surgiu uma criação historiográfica florescente que não hesitava em envolver suas descobertas de idealização glorificante. A simpatia dos pesquisadores soviéticos pelo império khazar devia-se ao fato de este ter escapado do poder da Igreja ortodoxa e ter permanecido tolerante e aberto em relação a todas as religiões. O fato de a Khazária ter sido um reino judeu não os incomodou em nada, talvez porque a despeito de seu marxismo manifesto a maioria dos pesquisadores tinha origem judaica. Se a Khazária podia trazer um pouco de orgulho judeu ao internacionalismo proletário, ideal supranacional em sua essência, por que não? No entanto, os pesquisadores mais

proeminentes desse grupo não tinham nenhum vínculo com a judeidade.

Em 1932, Pavel Kokovstsov publicou, em uma edição crítica e sistêmica, *Os documentos khazares em hebraico*, apesar de suas dúvidas sobre a autenticidade de alguns documentos. Essa publicação encorajou a pesquisa, assim como escavações arqueológicas nas regiões do Dom inferior. As escavações foram dirigidas por Michael Artamonov, um jovem arqueólogo que publicou seus resultados em 1937 sob o título *Estudos sobre a história dos antigos khazares*,98 no espírito da tradição russa soviética favorável ao discurso khazar e elogiosa àqueles antigos reis cujo império foi o berço da nascente Rússia de Kiev.

O vivo interesse que os soviéticos trouxeram para a Khazária e a importância que eles atribuíram à história do sudeste europeu repercutiram nos trabalhos de pesquisadores judeus fora da União Soviética. Durante o período entreguerras, por exemplo, Yitzhak Schipper, eminente historiador judeo-polonês, dedicou vários capítulos de suas obras à história dos khazares. Da mesma maneira, Baron decidiu aprofundar o assunto, que ele desenvolveu longamente em seu vasto trabalho. Se, para Doubnov, o passado khazar constituía um capítulo legítimo da história do "povo judeu", na obra de Baron, redigida durante a segunda metade dos anos 1930, esse capítulo tomou, de maneira bastante surpreendente, uma grande importância, como se verá a seguir.

Apesar de sua percepção etnocêntrica, Baron não hesitou em analisar a fundo o "núcleo duro" khazar e em inseri-lo na continuidade da história do "povo de Israel". Para integrar os khazares nessa história, apoiou-se na hipótese de um movimento de emigração maciço dos judeus para as regiões da Khazária, da qual, segundo sua formulação, a população se tornou mista, khazar e judia.99 Além disso, o discurso de Baron sobre os khazares estava solidamente construído e apoiado na maior parte das fontes conhecidas na época de sua redação. Nas edições posteriores de seu livro do final dos anos 1950, ele inseriu novas análises e completou seu quadro com inúmeras atualizações.

Dinur fez a mesma coisa em sua importante coletânea de fontes Israel em exílio. Sua reedição, publicada em 1961, foi enriquecida com inúmeras referências eruditas e com uma abundância de novos materiais — além das citações tiradas da correspondência de Hasdai e de Joseph, do "Manuscrito de Cambridge" e das crônicas árabes e bizantinas. Dinur dedicou mais de 50 páginas à história dos khazares e defendeu uma posição sem equívoco:

> A "realeza khazar", o "país dos judeus" e as "cidades dos judeus" em seu território constituíam fatos históricos de grande importância que, submetidos à flutuação da história judaica, deixaram seus rastros no desenvolvimento de Israel, apesar de sua "distância" da "vida real" da história judaica.100

Para chegar a tal declaração, era certamente preciso aceitar como premissas o fato de uma população judaica viver já há muito tempo na Khazária, de se tratar de "uma comunidade advinda de uma tribo judaica" e de que, graças a ela e apenas ela, o reino haver se convertido. A imigração dos judeus na Khazária não foi apenas o resultado de um movimento migratório a conta-gotas por parte de refugiados e de imigrantes que conseguiram a conversão graças a seus talentos, mas antes resultado de "uma imigração judaica contínua que constituiu uma classe importante da população e reforçou seu elemento judeu".[101] Depois de ter afirmado que os khazares eram judeus de origem, era possível orgulhar-se de seu poder territorial e militar e afiliá-los à antiga soberania judaica, como a uma espécie de reino medieval dos hasmoneus, mas de um poder bem maior.

A história khazar atualizada por Baron e Dinur se apoiou em grande parte na pesquisa erudita de Abraham Polak. Seu livro, publicado em 1944 pelas edições institucionais Mossad Bialik, mereceu imediatamente duas reedições, cuja última data de 1951. Khazaria representava a primeira e a mais ampla síntese dedicada aos khazares. Embora a cidade de Tel-Aviv lhe tenha atribuído um prêmio de honra, alguns círculos acolheram seu livro com reticência e ambivalência. Todos os críticos se surpreenderam com a amplitude de seu propósito, o impulso de seu desenvolvimento e sua erudição profunda. Nativo de Kiev, Polak conhecia perfeitamente o russo, o turco, o árabe clássico, o persa antigo, o latim, e aparentemente também o grego, e dominava de maneira impressionante os dados históricos. No entanto, algumas reticências se expressaram diante dessa "vertigem da história" para retomar o título do artigo de um de seus críticos, que o atacou de maneira muito ácida.[102] Criticou-se sua sobrecarga de detalhes e o fato de ele ter recorrido às suas fontes em excesso. Essas críticas continham aparentemente alguma verdade: Polak havia aberto um caminho no universo khazar seguindo os mesmos princípios positivistas que guiaram os historiadores locais na sua reconstituição da história do Primeiro e do Segundo Templos. Mas ele o fez com muito mais talento e, consequentemente, foi muito mais difícil contrariá-lo.

Parte das críticas visava, sobretudo, às conclusões de Polak, que revelavam seu principal pecado. O pesquisador israelense afirmava com determinação que o judaísmo do Leste Europeu advinha, em sua maioria, dos espaços nos quais o império khazar havia exercido seu poder. "Eu não compreendo por que ele pensa em nos dar tanta alegria e orgulho atribuindo-nos uma filiação turca e mongol no lugar de nossas origens judaicas",[103] reclamava o crítico, tomado de vertigem pela leitura do livro.

Essa crítica, como outras, não impediu Baron e Dinur de citar grandes trechos do livro e de ver ali o estudo definitivo sobre a história dos khazares. Isso, com certeza, com a condição de que, como mencionado anteriormente, eles pudessem implantar o núcleo judeu etnobiológico desde o início da reconstituição histórica. Mossad Bialik, a

editora do livro, acrescentou na contracapa do livro, em destaque, uma declaração para tranquilizar seus leitores ressabiados: “Esse poderio [a Khazária] era judeu apenas por sua religião, pois contava com uma grande população de israelenses cujos khazares prosélitos constituíam apenas uma minoria”. Se os convertidos representavam apenas uma ínfima minoria da população do grande reino judeu, a tese khazar podia então aderir ao metarrelato sionista, e sua legitimidade estava realçada. O próprio Polak, apesar de sua “falta de responsabilidade” fundamental, só tinha consciência parcial do problema, e procurou adoçar o gosto amargo da pílula com doçuras e aroma etnocêntricos:

> Assentamentos judaicos haviam se instalado no reino bem antes da conversão dos khazares e mesmo antes da conquista khazar. […] Os judeus para ali emigraram provenientes de outros países, em particular da Ásia central muçulmana, o oeste do Irã e do império bizantino, de forma que uma grande população judaica ali se concentrou, e em seu interior os khazares proselitistas representavam apenas um dos componentes, cuja identidade cultural foi elaborada mais particularmente pelos antigos colonos do norte do Cáucaso e da Crimeia.104

No final dos anos 1940 e no início dos anos 1950, essa formulação satisfazia mais ou menos as exigências da historiografia nacional. Dinur deu a esse procedimento “audacioso” o seu selo de aprovação. Convém lembrar que Polak era um sionista convicto que prestou ajuda aos serviços de informações militares com seus talentos intelectuais e linguísticos. Ele foi assim nomeado, no final dos anos 1950, à frente do departamento dos estudos do Oriente Médio da Universidade de Tel-Aviv, cargo no qual conseguiu publicar alguns de seus ensaios sobre o mundo árabe. No entanto, esse pesquisador com espírito independente não suportava negociação e, embora sua abordagem tenha sido cada vez mais considerada fora da norma nos círculos em que se elaborava a memória do passado judeu, ele se obstinou a vida inteira em defender seu trabalho pioneiro.

De 1951 à redação destas linhas, não houve nenhuma publicação de obra ou de livro histórico sobre os khazares em hebraico. *Khazária* de Polak não teve nenhuma reedição: seu livro continuou a ser fonte de referência legítima para os pesquisadores israelenses até o final dos anos 1950, mas os anos seguintes viram esse estatuto particular se degradar. Com exceção de uma modesta tese de mestrado e de um único seminário rotineiro (que foi, contudo, publicado), foi o deserto.105 As universidades israelenses mantiveram um mutismo total sobre o assunto e não deram origem a nenhuma pesquisa sobre a questão. Lentamente, mas com segurança, cada reminiscência dos khazares sobre o cenário público israelense começou a ser percebida como uma manifestação bizarra, deslocada e até ameaçadora. Apenas Ehud Ya’ari, um repórter conhecido da televisão israelense, intrigado há muito pelo poder do reino judeu dos khazares, se lançou em 1997 na produção de uma série de documentários

repleta de informações cativantes.106

Como explicar esse manto de silêncio sobre a memória judaica israelense? Além da abordagem etnocêntrica tradicional, presente de uma maneira ou de outra em todas as expressões da ideia nacional judaica, duas hipóteses podem ser levantadas. Em primeiro lugar, o processo de descolonização dos anos 1950-1960 pôde incitar os produtores da memória israelense a se preservar ainda mais diante da sombra do passado khazar. O medo profundamente enraizado de um golpe contra a legitimidade da ação sionista, caso fosse revelado que os colonos judeus não eram os descendentes diretos dos "filhos de Israel", foi fortalecido pelo temor de que essa contestação de legitimidade levasse ao questionamento geral do direito à existência do Estado de Israel. Uma explicação suplementar, e não necessariamente contraditória, pode ser proposta, fazendo retroceder em alguns anos a frieza israelense em relação aos khazares: o processo de etnização crescente na política identitária dos anos 1970, depois da dominação de uma numerosa população palestina, começou lentamente a se transformar em ameaça no imaginário nacional israelense e exigiu um fortalecimento dos quadros e da definição das identidades que deu o golpe de misericórdia em toda "reminiscência" da Khazária. Em todos os casos, ao longo da segunda metade do século XX, os vínculos foram mais ou menos rompidos entre os órfãos khazares e o "povo judeu", que recuou, como se sabe, à sua "pátria" de origem depois de 2 mil anos de errância através do mundo.

A era do silêncio israelense apresentava inúmeras semelhanças com o período de silêncio na União Soviética, mesmo que, no país do socialismo russo, o fenômeno tivesse se iniciado uma geração antes. Desde a publicação do livro de Artamonov em 1937 e até os anos 1960, os khazares mereceram poucas publicações, nas quais se expressavam reservas e calúnias em relação a eles. Não foi por acaso que esses judeus bizarros do Oriente foram considerados um desvio da lógica histórica do marxismo-leninismo, em contradição com o caráter da "mãe-pátria russa" que reapareceu sob Stalin. O "internacionalismo proletário" dos anos 1920 e da primeira metade dos anos 1930 deu lugar, bem antes da Segunda Guerra, a um nacionalismo russo ostensivo. Essa ideologia nacional se transformou, sobretudo depois de 1945, durante o período da Guerra Fria e da russificação acelerada das regiões não russas, em um nacionalismo etnocêntrico firme e exclusivo.

Todos os historiadores russos e soviéticos que relataram em seguida a história da Khazária foram naquele período classificados como "burgueses" que não souberam aprofundar o caráter popular eslavo e, por essa razão, haviam reduzido a importância da antiga Rússia de Kiev. No final de 1951, o *Pravda*, principal jornal soviético, se mobilizou para processar publicamente khazares "parasitas", assim como seus comentadores passados, que haviam caído no erro e induzido ao erro. Em um artigo que teve repercussão, um "historiador institucional", P. Ivanov (provavelmente o

próprio Stalin), analisou as fragilidades da pesquisa sobre a questão dos khazares e concluiu peremptoriamente:

> Nossos ancestrais lutaram com armas nas mãos para defender as terras de nossa pátria diante dos invasores vindos das estepes. A antiga Rússia serviu como escudo para as tribos eslavas. Ela rechaçou o Estado da Khazária, livrou as antigas terras eslavas do domínio […] e liberou todas as tribos e os outros povos do jugo da Khazária.107

Artamonov foi particularmente atacado por ter mostrado no passado uma simpatia deslocada em relação à cultura khazar e por ter lhe atribuído um papel histórico positivo no nascimento da Rússia. Uma reunião do conselho científico do Instituto Histórico na Academia das Ciências da União Soviética, que ocorreu depois da publicação desse artigo no *Pravda*, aprovou a posição defendida pelo jornal e lhe deu inteira razão. Desde então, as rédeas foram soltas, e os khazares, transformados em seres malditos e impuros que haviam tido a infelicidade de se intrometer nas engrenagens do passado russo. Durante os anos 1960, após o relativo degelo que se sucedeu ao rude período glacial stalinista, as pesquisas sobre os khazares foram retomadas com grande prudência, mas foram então nitidamente tingidas de nacionalismo e até mesmo de antissemitismo.108

Enquanto Israel e a União Soviética, os dois países mais envolvidos pelo passado khazar, faziam da pesquisa sobre a Khazária um assunto duradouramente tabu, o Ocidente continuou a divulgar novos materiais. Desde 1954, Douglas Dunlop, pesquisador britânico, publicou um trabalho de pesquisa aprofundado e completo sobre a Khazária judaica pela editora da Universidade de Princeton. Dunlop e sua obra se distinguiam por um conhecimento perfeito da literatura árabe e por uma prudência aguçada quanto ao destino dos khazares após a queda de seu império.109 Em 1970, Peter Golden defendeu uma longa tese de doutorado cujos excertos foram publicados em 1980.110

Em 1976, Arthur Koestler lançou sua bomba literária sob o título de *Os khazares*, que foi traduzida para inúmeras línguas e provocou reações variadas. Em 1982, surgiu a obra de Norman Golb e Omeljan Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century* [Documentos hebreus da Khazária do século X], que assentou as fundações da abordagem crítica nesse campo de pesquisa. Em 1999, ainda, Kevin Alan Brook publicou um livro popular, *The Jews of Khazaria* [Os judeus da Khazária]. Esse autor, não universitário, fundou um site na internet inteiramente dedicado aos khazares e a tudo que foi escrito sobre eles.111 Outras obras a respeito surgiram em espanhol, francês e alemão, e a maior parte dos títulos publicados ultimamente foi traduzida para o russo, o turco e o persa.112 Nenhum teve a chance de ser publicado em hebraico, com exceção de *Os khazares*, de Koestler, publicada em Jerusalém por uma editora privada

em 1999 e nunca distribuída em livraria por temor do editor.[113]

A todas essas obras convém acrescentar dezenas de ensaios, de capítulos e de artigos dedicados à história dos khazares e a seus vínculos com o judaísmo. Em 1999, um congresso científico aconteceu em Jerusalém, do qual participaram principalmente pesquisadores vindos do exterior. O acontecimento não chamou a atenção do mundo universitário local.[114] A despeito da atenuação das tensões ideológicas no final dos anos 1980-1990, os historiadores israelenses não se deram ao trabalho de aprofundar a pesquisa sobre a Khazária nem de incitar seus alunos a se aventurar nos caminhos fechados desse passado.

No entanto, *Os khazares*, de Koestler, os tirou de seu torpor e provocou reações exageradas. Os leitores israelenses, que não puderam ter acesso direto ao livro durante vários anos, aprenderam a conhecê-lo através dos ataques maldosos proferidos contra ele.

O enigma — a origem dos judeus do Leste Europeu

Arthur Koestler, que foi em sua juventude um pioneiro do movimento sionista e, durante um tempo, esteve próximo do dirigente sionista "revisionista" Vladimir Jabotinsky, ficou desapontado com o movimento de colonização e com o nacionalismo judeus (depois de ter se filiado ao comunismo, ficou da mesma forma desiludido e desapontado com Stalin e se tornou um adversário implacável dos soviéticos). Apesar de tudo, até sua morte, ele não deixou de sustentar o direito à existência do Estado de Israel e se preocupou continuamente com o destino dos refugiados judeus que para lá haviam emigrado. Durante toda a sua vida, expressou repulsa diante do racismo em geral e do antissemitismo em particular e mobilizou o melhor de seu talento literário a fim de combatê-los. Quase todas as suas obras foram traduzidas para o hebraico e tiveram grande sucesso. Uma das razões que o incitaram a escrever *Os khazares*, às vésperas de sua morte, foi seu desejo de vencer, em um último e sonoro combate ideológico, Hitler e sua teoria da raça. Koestler pensava que

> a grande maioria dos judeus sobreviventes vem da Europa oriental e em consequência ela pode ser principalmente de origem khazar. Isso queria dizer que os ancestrais desses judeus não vinham das margens do Jordão, mas das planícies do Volga, não de Canaã, mas do Cáucaso, onde se viu o berço da raça ariana. E, geneticamente, eles seriam mais próximos aos hunos, aos uigures, aos magiares, do que à semente de Abraão, Isaac e Jacó. Se assim fosse, a palavra "antissemitismo" não teria sentido algum: seria testemunho de um mal-entendido igualmente partilhado pelos carrascos e pelas vítimas. À medida que emerge lentamente do passado, a aventura do império khazar começa a parecer a farsa mais cruel perpetrada pela história.115

Koestler hesitava — e durante os anos 1970 ele ainda se fazia a pergunta — quanto a saber se os judeus não asquenazes eram verdadeiramente os descendentes dos judaenses e se a conversão dos khazares constituía apenas um caso excepcional na história judaica. Na época, ele não havia de fato se dado conta a que ponto o combate contra o racismo e o antissemitismo podia ser fatal para o imaginário dominante do sionismo. Ou melhor, ele compreendeu sem realmente compreender, já que pensou com ingenuidade que, se assumisse uma posição categórica no fim do livro, seria perdoado:

> Não ignoro que se poderia interpretá-lo [o livro] com maldade, como uma negação do direito à existência do Estado de Israel. Mas esse direito não está fundado nas origens hipotéticas dos judeus nem na aliança mitológica entre Abraão e Deus; ele está fundado na legislação internacional e precisamente na decisão tomada pelas Nações Unidas em 1947. […] Quaisquer que sejam as origens raciais desses cidadãos de Israel e quaisquer que sejam as ilusões que eles nutrem a respeito de si próprios, seu Estado existe de *jure* e *de facto*, e é impossível eliminá-lo, senão por genocídio.116

Mas não foi o suficiente! O Estado de Israel dos anos 1970, que se engajou com ímpeto na expansão territorial, não poderia ter encontrado, sem se apoiar na Bíblia e na memória do "exílio do povo judeu", as justificativas necessárias à anexação da Jerusalém árabe e à extensão da colonização na Cisjordânia, em Gaza, no Golam e mesmo no Sinai. Koestler, que, em seu livro clássico *O zero e o infinito*, havia conseguido resolver o enigma comunista, não compreendera a que ponto o enigma sionista repousava inteiramente nos vínculos com um passado mitológico de um tempo "étnico" eterno. Ele também não se deu conta de quanto a ferocidade das reações dos sionistas após 1967 podia se parecer com a ferocidade dos stalinistas: para os dois movimentos ele se tornou um traidor incorrigível.

O embaixador de Israel na Grã-Bretanha declarou, quando da publicação de seu livro, que se tratava de "uma ação antissemita subvencionada por palestinos".117 Em *Na diáspora do exílio*, uma publicação da Organização Sionista Mundial, explicaram que "esse cosmopolita havia talvez começado a se questionar sobre suas origens", mas que era provável que Koestler, temendo cair no esquecimento, "sentiu que um assunto judeu apresentado de maneira paradoxal e inabitual e escrito com talento poderia trazê-lo ao centro do interesse geral".118 A grande preocupação sionista era que "o livro — por causa de seus aspectos exóticos e do prestígio de Koestler — atrai um público de leitores judeus desprovidos de compreensão histórica tanto quanto de senso crítico, que poderiam tomar suas posições e suas consequências ao pé da letra".119

Zvi Ankori, professor do departamento de história do povo judeu da Universidade de Tel-Aviv, comparou Koestler a Jacob Philip Fallmerayer, o "malvado" pesquisador alemão que, já no início do século XIX, havia levantado a hipótese de que os gregos modernos não eram os descendentes dos helenos da Antiguidade, como eles se imaginavam, mas antes dos descendentes de uma mistura de eslavos, de albaneses e de outros povos que invadiram o Peloponeso e se misturaram durante um século à antiga população. Podia-se perguntar, sugeriu Ankori, sobre as motivações psicológicas que haviam levado Koestler a emprestar a Abraham Polak uma tese fora de moda, já "rejeitada" no passado e prejudicial a Israel no presente.120 Shlomo Simonson, um colega respeitado de Ankori na Universidade de Tel-Aviv, se perguntou também, um pouco mais tarde, se as razões que haviam levado Koestler a escrever sobre os khazares não estavam ligadas a seus problemas de identidade de imigrado do Leste Europeu que precisou se adaptar à cultura britânica. "Não há nada absolutamente surpreendente", acrescentou o eminente historiador israelense, "que a obra dedicada à história do ódio de si do judeu, recentemente publicada, tenha atribuído a Koestler um lugar de honra".121 Simonson, assim como Ankori, se deu ao trabalho de detalhar que a fonte dessa "maldade" sem fundamento sobre as origens dos judeus da Europa Central não era outra senão seu próprio colega de Tel-Aviv, o professor Polak.

Nem Polak, que era historiador de ofício, nem Koestler, que não pretendia sê-lo,

foram os “inventores” da tese que ligava as origens de grande parte dos judeus do Leste Europeu aos territórios do império khazar. Convém insistir no fato de que essa abordagem — que começou a ser considerada como escandalosa, detestável e antissemita no início dos anos 1970 — havia sido aceita, em certa medida, por inúmeros círculos de pesquisadores sionistas e não sionistas, mesmo que ela nunca tenha sido unânime, por causa do pensamento etnocêntrico que via ali uma ameaça.

Em 1967, por exemplo, no início de sua obra *Os judeus e a língua dos eslavos*, o grande historiador judeu Abraham Harkavy observava que “os primeiros judeus que chegaram à Rússia e se instalaram no Neguev [*sic*] não eram originários do país asquenaze, como inúmeros escritores tinham tendência a acreditar, […] provinham das cidades da Grécia, do litoral do mar Negro e da Ásia via Cáucaso”.122 Na opinião de Harkavy, judeus da Alemanha chegaram por levas migratórias sucessivas, e, como estavam em número maior, a língua iídiche predominou finalmente entre os judeus do Leste Europeu, enquanto no início do século XVII de nossa era eles ainda falavam uma língua eslava. Doubnov, antes de adquirir o estatuto de historiador renomado e “responsável”, também se perguntava em um de seus primeiros escritos, em 1892: “Mas de onde provinham os primeiros judeus da Polônia e da Rússia — dos países ocidentais ou dos países khazares e da Crimeia?”.123 A resposta, segundo ele, devia esperar que a arqueologia evoluísse para dar novas provas que viriam sustentar o discurso histórico.

Yitzhak Schipper, eminente historiador socioeconomista e sionista da Polônia, acreditou durante muito tempo que a “tese khazar” dava uma melhor explicação para a extraordinária proliferação demográfica dos judeus do Leste Europeu. Sua abordagem se inscrevia nos caminhos abertos por toda uma série de pesquisadores poloneses, judeus e não judeus, que se interessavam pela implantação dos primeiros adeptos do judaísmo na Polônia, na Lituânia, na Bielorrússia e na Ucrânia. Schipper supunha ainda que, nos espaços da Khazária judaizante, haviam abrigado judeus “autênticos” que contribuíram para o desenvolvimento do artesanato e do comércio desse vasto império se estendendo do Volga ao Dniepr, mas permanecia convencido de que a influência judaica sobre os khazares e os eslavos orientais havia tomado parte na constituição das grandes comunidades judaicas do Leste Europeu.124

Como se viu, Salo Baron, seguindo os passos de Polak, dedicou inúmeras páginas à questão khazar. A despeito da etnicidade inerente a seu trabalho, ele fez questão, de maneira excepcional, de se distanciar da linearidade histórica no momento de abordar a “etapa” khazar. Sentiu dificuldades em contornar as posições da maioria dos historiadores poloneses do período entreguerras e não pôde evitar o ensaio detalhado de Polak, o historiador israelense. Assim, propôs o seguinte:

> Mas, antes e depois do levante mongol, os khazares mandaram inúmeros descendentes para os territórios

> eslavos não dominados, contribuindo finalmente para edificar os grandes centros judeus da Europa Oriental. […] No entanto, ao longo dos 500 anos (740-1250) que duraram sua existência e suas repercussões nas comunidades da Europa Oriental, essa notável experiência na diplomacia judaica exerceu indubitavelmente sobre a história judaica uma maior influência que nós ainda não podemos imaginar. Da Khazária, os judeus começaram a se dirigir para as amplas estepes da Europa Oriental, tanto no período de opulência quanto no período de declínio de seu país. […] Depois das vitórias de Sviatoslav e do declínio do império khazar, refugiados das regiões devastadas, incluindo os judeus, procuraram abrigo nas próprias terras de seus conquistadores. Ali encontraram outros judeus, isolados ou em grupos, emigrando do oeste ao sul. Juntando-se aos recém-chegados da Alemanha e dos Bálcãs, fundaram uma comunidade judaica que, sobretudo na Polônia do século XV, ultrapassou todas as outras regiões contemporâneas de colônias judaicas, tanto pela densidade da população quanto pelo poder econômico e cultural.125

Baron não era um judeu que sofria "ódio de si", e é também evidente que ele não era hostil ao sionismo. O mesmo valia para o seu colega israelense Ben-Zion Dinur. Ora, o ministro da Educação do Estado de Israel não hesitou, ao longo dos anos 1950, em se juntar a Baron e Polak para tomar uma posição sem ambiguidade sobre a origem dos judeus do Leste Europeu:

> As conquistas russas não eliminaram totalmente o reino dos khazares, mas elas o desmembraram e o rebaixaram. E essa realeza que acolheu imigrados e refugiados judeus dispersos em inúmeros locais de exílio era ela própria, pode-se assim pensar, a mãe dos exílios, a mãe de um dos maiores exílios, o exílio de Israel na Rússia, na Polônia e na Lituânia.126

Os leitores de hoje ficarão seguramente surpreendidos ao ver o grande sacerdote da memória de Israel nos anos 1950 não hesitar em considerar a realeza khazar a "mãe dos exílios" dos judeus do Leste Europeu. Mas, sem dúvida alguma, sua retórica estava também impregnada de um explícito mecanismo conceitual etnobiológico. Dinur, como Baron, tinha necessidade do cordão umbilical histórico do exílio dos judeus "de nascimento" chegados na Khazária antes que esta encontrasse o judaísmo. Todavia é importante lembrar que a população do povo do iídiche não era originária da Alemanha, mas do Cáucaso, das estepes do Volga, do mar Negro e dos países eslavos, era amplamente aceita até os anos 1960, não despertava repulsa e não era rotulada de "antissemita", como aconteceu desde o início dos anos 1970.

As palavras do filósofo italiano Benedetto Croce, segundo o qual cada história é inicialmente o produto do tempo de sua escrita, há muito se tornaram clichê, mas ilustram muito bem a relação que a historiografia sionista mantém com o passado judeu: a conquista da "cidade de Davi" em 1967 só podia ter sido conduzida pelos descendentes diretos da dinastia de Davi, e em nenhum caso — ó sacrilégio! — pelos descendentes de rudes cavaleiros, filhos das estepes do Volga e do Dom, dos desertos da península árabe ou das costas norte-africanas. Em outros termos, o "Grande Israel uno e indivisível" precisava como nunca de um "povo de Israel uno e indivisível" em seu passado.

A corrente historiográfica sionista tradicional sustentava, como se sabe, que os judeus do Leste Europeu eram originários da Alemanha, depois de terem residido "temporariamente" em Roma após sua expulsão da "terra de Israel". O encontro da abordagem essencialista relativa ao povo do exílio e da errância com o prestígio dos vínculos com um país "de cultura" como a Alemanha, em vez de uma filiação degradante que remontava às zonas atrasadas da Europa, se revelou uma combinação triunfante (assim como os judeus originários dos países árabes adquiriram o hábito de se chamar "sefarditas", os judeus do Leste Europeu preferiram se chamar "asquenazes"). Embora não exista nenhuma prova histórica que confirme a emigração de judeus do oeste da Alemanha em direção ao leste do continente, o uso do iídiche na Polônia, na Lituânia e na Rússia serviu para demonstrar que seus judeus eram de origem germano-judaica, ou seja, asquenazes. De fato, a língua dos judeus do Leste era composta de um léxico de palavras 80 por cento alemãs. Diante dessa ironia da história, como se podia explicar que esses khazares e esses eslavos de origens diversas, que se expressavam em dialetos turcos e eslavos, vieram a falar iídiche?

Isaac Baer Levinsohn, chamado também "o Ribal", iniciador do movimento das Luzes entre as comunidades judaicas da Rússia, já escrevia, em seu livro *Testemunho em Israel*, publicado em hebraico em 1828: "Nossos antigos sabiam nos contar que desde muitas gerações os judeus de nossas terras só falavam o russo, e que a língua dos judeus asquenazes que falamos hoje não era corrente entre os habitantes da região".[127] Harkavy também estava convencido, como vimos, de que até o século XVII a maioria dos judeus do Leste Europeu falava dialetos derivados das línguas eslavas.

Polak, que se preocupou durante muito tempo com essa questão, propôs várias hipóteses, algumas plausíveis, outras menos. Uma delas, que não é particularmente convincente, afirma que uma fração importante dos habitantes judaizados do reino dos khazares, em particular aqueles que viviam na Crimeia, falava ainda o antigo gótico, uma língua espalhada na península até o século XVI que se parecia muito mais com o iídiche do que com o alemão que predominava nas regiões da Alemanha. Sua segunda explicação parece, em compensação, muito mais lógica: a colonização alemã que se estende para o leste ao longo dos séculos XIV e XV e a fundação de grandes cidades de comércio e artesanato onde se falava alemão difundiram essa língua entre aqueles que começavam a servir como intermediários entre esses polos de atração econômica e a população dos camponeses e dos aristocratas que continuavam a usar dialetos eslavos.[128] Mais ou menos quatro milhões de alemães emigraram do leste da Alemanha para a Polônia e criaram a primeira burguesia do Leste Europeu, assim como um clero católico que seguiu seu caminho. A emigração dos judeus provinha essencialmente do leste e do sul, não apenas do país dos khazares, mas também das regiões eslavas sob sua influência. Por conta da divisão do trabalho que se desenvolveu em seu novo país de chegada com os primeiros estágios da modernização, esses judeus

se viram confinados em certas funções específicas: coletores de impostos e cunhadores das moedas dos príncipes (descobriram-se moedas de prata com palavras polonesas escritas em hebraico), proprietários de charretes, produtores de madeira, pobres e modestos vendedores de peles. Eles exerceram funções intermediárias na produção e se familiarizaram com as culturas e as línguas das diferentes classes (é possível que tenham importado uma parte desses ofícios do império khazar). Koestler faz uma descrição pitoresca e concreta dessa situação histórica:

> Imagina-se um artesão em seu shtetl — sapateiro ou vendedor de madeira — arranhando o alemão com seus clientes e o polonês com os servos do domínio vizinho, e em casa misturando ao hebraico os vocábulos mais expressivos dessas duas línguas para fazer uma espécie de idioma pessoal. Como esse *pot-pourri* pôde se tornar uma língua de comunicação uniforme, na medida em que ela o foi, cabe aos linguistas adivinhá-lo […].129

A emigração, mais tardia e limitada, de elites judaicas da Alemanha — rabinos eruditos da Torá e seus alunos especialistas do Talmude que provinham das escolas rabínicas — completou o processo e fortaleceu ainda mais a nova língua das massas, assim como consolidou e uniformizou, ao que parece, as práticas do culto judaico. Essas elites religiosas, aparentemente convidadas pelas comunidades orientais, tinham um cobiçado capital simbólico de prestígio cujas aplicações incitavam a imitação, o que contribuiu para a expansão e para a consolidação do vocabulário alemão. Apesar disso, é preciso lembrar que “rezar” — a palavra-chave do imaginário cultual — se manteve em iídiche na sua versão emprestada a um dialeto turco: *davenen*. E, como muitas outras palavras, ela não provém de nenhum dialeto alemão.

Ao lado da contribuição complementar trazida pelos imigrantes ocidentais, convém acrescentar que o iídiche não se assemelha à língua judaica que se desenvolveu nos guetos do oeste da Alemanha. A população judaica desse país residia na região do Reno, e o alemão que ela falava havia incorporado palavras e expressões de origem francesa e vindas do alemão local, de que não se encontra nenhum rastro no iídiche oriental. Já em 1924, o linguista Mathias Mieses sustentava que o iídiche não podia ser em caso algum originário do ocidente da Alemanha, embora as comunidades judaicas do período em questão tenham existido apenas nessa região e não no leste do país, onde se usavam outros dialetos alemães.130

O linguista israelense Paul Wexler publicou recentemente uma série de trabalhos mais aprofundados sobre a questão, que confirmam que a expansão do iídiche não estava ligada à emigração de judeus do oeste. A base da língua iídiche é eslava, e a maioria do seu vocabulário provém do alemão do sudeste. Esse fato sugere que o iídiche tem uma origem similar à da língua dos sorábios, que se desenvolveu nas zonas de proteção entre as populações que falavam dialetos eslavos e as que falavam dialetos

alemães que, como o iídiche, desapareceram quase totalmente ao longo do século XX.131

A tese de que os judeus do Leste Europeu seriam originários do oeste da Alemanha se choca assim com dados “refratários” de ordem demográfica. O número de adeptos do judaísmo nos séculos XI, XII e XIII nos territórios que se estendiam de Mainz e Worms a Colônia e Estrasburgo era particularmente ínfimo. Não há dados precisos, mas as estimativas variam de algumas centenas a um ou dois milhares, no máximo. Houve provavelmente uma expansão para o leste, no tempo das cruzadas, por exemplo — embora não se disponha de nenhum testemunho e se saiba, em compensação, que aqueles que fugiam dos *pogroms* nunca iam muito longe de seus locais de residência para que geralmente pudessem voltar —, mas, mesmo nesse caso, ela não era relativa a uma população restrita e não podia em caso algum constituir um movimento de massa na origem da criação das imensas comunidades dos judeus da Polônia, da Lituânia e da Rússia.

Se os judeus desses países eram verdadeiramente originários do oeste da Alemanha, como repetem hoje os historiadores oficiais de Israel, como é possível explicar sua multiplicação demográfica a leste, enquanto nas regiões do oeste sua reprodução estagnou em um mundo que não conhecia ainda o controle da natalidade? O fenômeno pode se explicar pelo excedente de alimentação e pelas condições de higiene extraordinárias que teriam imperado a leste, mas não no oeste, devastado pela pobreza, pela fome e pela sujeira? No final das contas, as condições de vida dos pequenos burgos pobres do leste não teriam sido mais propícias a uma alta fertilidade que as das cidades da Grã-Bretanha, da França ou da Alemanha, quando se produziu justamente lá o “grande *boom* misterioso” que fez com que, no início do século XX, os judeus da *Yiddishland*, ou mais exatamente das línguas do iídiche, representassem mais de 80 por cento da população judaica do mundo.

A Khazária desapareceu pouco antes que surgissem os primeiros sinais de presença judaica no Leste Europeu, e é difícil não fazer o vínculo entre esses dois fenômenos. Embora os adeptos do judaísmo da Rússia, da Ucrânia, da Polônia, da Lituânia e da Hungria tenham apagado seu passado khazar ou eslavo e tenham guardado “na memória”, assim como os judaizantes de Himiar e da África do Norte, apenas “a saída do Egito no tempo em que eram escravos”, inúmeros vestígios sobreviveram como testemunhos de suas origens históricas reais. A corrida para o oeste deixou muitos índices abandonados ao longo do caminho.

No início do século XX, Yitzhak Schipper inventariou os nomes de lugares que continham uma das diferentes versões dos termos “Khazar” ou “Khagan” através dos territórios da Ucrânia, da Transilvânia, da Ístria, da Polônia e da Lituânia, e revelou-se que esses lugares eram relativamente numerosos.132 Além disso, muitos nomes e sobrenomes de família denotam origens que remontam à cultura oriental khazar ou

eslava e não à do oeste da Alemanha. Por exemplo, os nomes de animais como Blaban (falcão), Zvi (gazela), Zeev (lobo) e Dov (urso) são inusitados nos reinos da Judeia, de Himiar ou entre os judeus da Espanha e da África do Norte, e surgirão bem mais tarde na Europa Ocidental. Além desses "detalhes", encontram-se características sociológicas e antropológicas específicas à cultura dos judeus orientais que não existiam em nenhum outro lugar no Ocidente.

As raízes das estruturas sociais da vida em pequenos burgos, tão típica da população do *Yiddishland* e que contribuiu para a manutenção dos dialetos dessa língua, não se encontram em caso algum em torno do Reno e em suas redondezas. O judaísmo floresceu, desde o início de sua expansão, no século II antes da era cristã, no âmbito de comunidades de crenças implantadas essencialmente à margem das populações das cidades, grandes ou pequenas, e também, mais raramente, das aldeias, enquanto na Europa Ocidental e meridional os judeus nunca se estabeleceram em aglomerações separadas. O burgo, que não era sempre de pequeno tamanho, permitiu à sua população judaica autônoma se diferenciar de seus vizinhos não apenas por suas práticas e normas religiosas, mas também por elementos de natureza mais laica, como a língua, o estilo de construção dos templos etc.

No centro do burgo judeu se erguia a sinagoga, cuja cúpula dupla em forma de pagode era de estilo tipicamente oriental (aqui não se trata evidentemente do Oriente Médio). A vestimenta dos judeus do Leste Europeu não se parece em nada com a dos judeus da França ou da Alemanha. A *yarmolka* (quipá), uma palavra de origem turca, e o *streimel* (chapéu forrado de pele de raposa) que lhes são específicos se encontram mais entre os habitantes do Cáucaso e os cavaleiros das estepes que entre os alunos eruditos de Mainz ou os comerciantes de Worms. Esses elementos da vestimenta, como o manto de seda reservado essencialmente para o shabat, diferem do guarda-roupa dos camponeses bielorrussos ou ucranianos. A menção a alguns aspectos — da culinária ao humor, da veste e dos cantos — ligados à morfologia cultural específica da vida cotidiana e da história provocou, contudo, pouco interesse entre os pesquisadores responsáveis por inventar origens eternas do "povo de Israel". Era-lhes difícil reconhecer o fato embaraçoso de nunca ter existido uma "cultura do povo judeu", mas apenas uma "cultura iídiche popular", que se parecia mais com as culturas de seus vizinhos do que com as expressões culturais das comunidades judaicas da Europa Ocidental ou da África do Norte.[133]

Os descendentes dos judeus do *Yiddishland* residem hoje essencialmente nos Estados Unidos e em Israel. Os restos mortais de inúmeros outros jazem nas valas comuns às quais Hitler os condenou no século passado. Ao se pensar no grande investimento que os produtores de memória em Israel dedicam à comemoração do instante de sua morte, comparado ao esforço mínimo dedicado a preservar a memória da riqueza de suas vidas (ou de suas misérias, tudo depende do ponto de vista) e da efervescência do

Yiddishland antes que o massacre inominável ponha um fim, tiram-se conclusões pessimistas sobre o papel político e ideológico da historiografia moderna.

A falta de pesquisas sociológicas inovadoras, linguísticas e etnográficas sobre os modos de vida nos burgos da Polônia e da Lituânia — pesquisas que não se limitariam ao folclore —, assim como a raridade das buscas arqueológicas, custosas, na Rússia meridional e na Ucrânia a fim de revelar os vestígios da Khazária, não é fruto do acaso: ninguém se interessou verdadeiramente em levantar as pedras sob as quais poderiam surgir escorpiões capazes de destruir a representação existente do *ethnos* [nação] e suas exigências territoriais. A redação das histórias nacionais não está destinada a descobrir as civilizações do passado; seu objetivo principal, até hoje, consistiu na elaboração da identidade nacional e na sua institucionalização política no presente.

"A história é livresca e não real", poderia afirmar o historiador "patriota" inteligente que teria dedicado toda a sua vida a decifrar textos religiosos, institucionais e ideológicos produzidos no passado por uma elite refinada e restrita: ele teria seguramente razão no que se refere à história tradicional do passado. Somente o advento da história antropológica levou à regressão lenta mas incerta das metahistórias nacionais simplistas.

Às vezes, parece que as repercussões sobre esse tipo de historiografia estranha ainda não chegaram aos ouvidos da maioria dos pesquisadores especializados na "história do povo judeu". O aprofundamento dos modos de vida e de comunicação das comunidades judaicas no passado poderia assim evidenciar um fato insignificante e "mal-intencionado": afastando-se das normas religiosas e progredindo para áreas de pesquisa relativas às práticas cotidianas, podese perceber a ausência de denominador etnográfico laico comum entre os adeptos do judaísmo na Ásia, na África e na Europa. O judaísmo mundial desde sempre constituiu uma importante cultura religiosa igualmente composta de correntes divergentes, sem por isso formar uma "nação" comum, estrangeira e errante.

A ironia da história quer que homens e mulheres que se tornaram adeptos da religião de Moisés tenham vivido entre o Dom e o Volga bem antes que ali surgissem os russos e os ucranianos, e o mesmo ocorre para aqueles do país dos gauleses, que ali residiam bem antes da invasão dos francos. O mesmo fenômeno é encontrado na África do Norte, onde os púnicos se converteram antes da chegada dos árabes, assim como na península ibérica, onde se desenvolveu e floresceu uma cultura de crença judaica antes da reconquista cristã. Contrariamente à imagem do passado traçada pelos cristãos judeófobos e recuperada pelos antissemitas modernos, as catacumbas da história não escondem um povo-raça condenado e exilado da Terra Santa por deicídio que, sem ter sido convidado, teria vindo se instalar no meio de outros povos.

Para os herdeiros que adotaram o judaísmo ao redor da bacia mediterrânea e no reino de Adiabena antes e depois do início da era cristã, para os descendentes dos himiaritas, dos berberes e dos khazares, o monoteísmo judaico serviu como ponte entre grupos de língua e de cultura agrupados em áreas geográficas afastadas umas das outras e que evoluíram em direção a destinos históricos diferentes. Muitos abandonaram o judaísmo, mas outros se apegaram a ele com afinco e, a despeito das tempestades que os sacudiram, conseguiram alcançar o limiar da era de laicização.

Os tempos himiaritas, berberes ou khazaes estarão para sempre perdidos? Não há chance de que uma nova historiografia acolha esses ancestrais judeus esquecidos por seus descendentes e os convide a se reinvestirem nos locais legítimos da memória pública?

A constituição de um novo corpo de conhecimentos se encontra sempre em correlação direta com a ideologia nacional que a origina. As percepções históricas que se afastam do discurso elaborado nos primórdios da formação de uma nação não podem ser aceitas quando diminui o medo de suas consequências. Quando a identidade coletiva do tempo presente se estabelece como uma evidência e deixa de ser fonte de angústia que leva à contínua referência a um passado mítico, quando essa identidade se torna ponto de partida para a vida e não seu objetivo — é nesse momento que se inicia a mudança historiográfica.

A política identitária de Israel no início do século XXI permitirá a criação de novos paradigmas de pesquisa sobre a origem e a história das comunidades de crença judaica? É ainda muito cedo para se pronunciar a esse respeito.

QUINTA PARTE

A distinção: política identitária em Israel

> O Estado de Israel […] desenvolverá o país em benefício de todos os seus habitantes; será fundado sobre princípios de liberdade, justiça e paz ensinados pelos profetas de Israel; garantirá completa igualdade de direitos sociais e políticos a todos os seus cidadãos, sem distinção de crença, raça ou sexo; garantirá a plena liberdade de consciência, culto, educação e cultura.
> Declaração de independência do Estado de Israel, 1948.

> Nenhuma lista de candidatos poderá ser apresentada às eleições se, por seus objetivos ou por seus atos, ela implica, explícita ou implicitamente, um dos fatos seguintes: (1) A negação da existência do Estado de Israel como Estado do povo judeu. (2) A rejeição do caráter democrático do Estado. (3) A incitação ao racismo.
> Lei fundamental, "A Knesset", artigo 7A, 1985.

Até o início do grande processo de laicização da Europa, os crentes judeus aderiram a um dogma religioso que os apoiou em seus momentos de sofrimento: eram o "povo eleito", a comunidade sagrada, a primeira diante de Deus, aquela que deve trazer a luz aos outros povos. Com efeito, eles sabiam perfeitamente que, como grupos minoritários que viviam à sombra de outras crenças, estavam submissos à autoridade dos mais fortes. A paixão pelo proselitismo, que caracterizou os primórdios da história dessas comunidades, desapareceu quase totalmente ao longo dos séculos, sobretudo em razão do medo de represálias por parte das religiões dominantes. Um espesso manto de reticências e de temor de difundir sua fé envolveu durante séculos a identidade independente desses crentes obstinados e fortaleceu seu separatismo comunitário, que, ao longo dos dias, se tornou seu sinal de reconhecimento. A crença ciumenta em um "povo eleito que permanecerá só" contribuiu igualmente, durante a Idade Média, para impedir um grande enfraquecimento em favor das outras religiões monoteístas.

Assim como outros grupos minoritários, as comunidades judaicas mostraram solidariedade em momentos de tensão e de adversidade. Nos períodos de calmaria, as elites rabínicas trocaram informações sobre a aplicação dos preceitos e sobre seus modos de vida religiosa, assim como sobre os diversos aspectos de suas cerimônias e de seus ritos. Para além das diferenças profundas que existiam entre Marrakech e Kiev ou entre Saana e Londres não apenas no âmbito das práticas laicas, mas igualmente no das normas religiosas, sempre subsistiu um núcleo unificado comum ao conjunto dessas comunidades: a fidelidade rabínica à lei oral, o conceito de exílio e da redenção e o profundo vínculo religioso com a Cidade Santa, Jerusalém, de onde virá a salvação.

As diferentes etapas da laicização na Europa levaram novamente ao questionamento do estatuto do aparato religioso e à desestabilização do domínio dos rabinos, que constituíam os intelectuais tradicionais desse mesmo aparato. Como em outros grupos confessionais linguísticos ou culturais, os apóstatas da religião judaica

começaram a se fundir no impulso da modernidade. Os sionistas não foram os únicos a sentir dificuldades em se "assimilar" às culturas nacionais em cristalização naquela época, a despeito da impressão que se tira da leitura de seus livros de reflexão histórica. Os camponeses da Saxônia, os comerciantes protestantes da França e os operários gauleses da Grã-Bretanha viveram transformações rápidas do modo de vida e peregrinações geográficas de uma maneira provavelmente diferente, mas não forçosamente menor que os crentes judeus. Universos inteiros declinaram e desapareceram, e a absorção geral em âmbitos econômicos, políticos, linguísticos e supraculturais obrigou a uma renúncia dolorosa de costumes e hábitos de vida ancestrais.

Apesar das dificuldades específicas encontradas pelos judeus, a maior parte deles se tornou, em países como França, Holanda, Grã-Bretanha e Alemanha, "israelitas", ou seja, franceses, holandeses, britânicos ou alemães da religião mosaica. Eles adotaram a nacionalidade dos novos Estados, inclusive acentuando, às vezes, sua identidade nacional, da qual eram particularmente orgulhosos. E com razão, pois, por sua concentração relativamente importante nas cidades, estiveram entre os pioneiros das línguas e das culturas nacionais, ou seja, fizeram parte dos primeiros britânicos, franceses, alemães (não é aberrante dizer que o poeta Heinrich Heine foi alemão antes do avô de Adolf Hitler, se é que este — o avô — o foi). Durante a Primeira Guerra, que levou, em grande medida, ao apogeu da nacionalização das massas na Europa, eles foram defender sua nova pátria, e é provável que abateram, sem hesitação especial, os soldados judeus que se encontravam diante deles, do outro lado do fronte.[1] Dos reformadores religiosos judeo-alemães aos socialistas judeo-franceses ou aos liberais judeo-britânicos, quase todos se mobilizaram pela defesa de seu novo patrimônio coletivo: o Estado nacional e seu território.

Por mais estranho que possa parecer, mesmo os sionistas foram levados à cultura de guerra em função das linhas de divisão nacional europeias, apesar de sua fidelidade a um princípio nacional separatista. Entre 1914 e 1918, seus adeptos e seus militantes dispersos nos diversos países da Europa não estavam suficientemente fortalecidos para propor uma alternativa identitária capaz de contrabalançar o entusiasmo patriótico que reinava então com outros sentimentos nacionais. De 1897, ano da reunião do primeiro congresso sionista, ao fim da Primeira Guerra, o sionismo foi de fato uma corrente minoritária e insignificante no interior das comunidades judaicas no mundo e, frequentemente, precisou se submeter às injunções nacionais dos "gentios" (em 1914, os sionistas representavam menos de dois por cento de toda a população alemã de origem judaica, e menos ainda na França).

Pode-se situar os primórdios do pensamento sionista na segunda parte do século XIX, na Europa Central e Oriental, em um perímetro que se estende de Viena a Odessa. O pensamento sionista se desenvolveu à sombra da ideia nacional alemã e

conseguiu penetrar até nos centros culturais efervescentes da população iídiche. Apesar de seu caráter marginal, o sionismo se inscreveu de fato na última leva do despertar das nacionalidades na Europa e surgiu paralelamente à ascensão das outras ideologias identitárias da região. Pode-se ver aí uma tentativa de integração coletiva à modernidade, exatamente do mesmo modo que as outras ações de edificação nacional, então em sua fase inicial.[2] Mais ainda, se uma minoria significativa de pensadores sionistas pertencia, mais ou menos, à cultura alemã (Moses Hess, Theodor Herzl ou Max Nordau), a maior parte daqueles que elaboraram as teorias e organizaram sua difusão e seu estabelecimento efetivo integrava a *intelligentsia* do grande povo iídiche, limitado por séculos nas cidades e nas aglomerações da Polônia, da Ucrânia, da Lituânia, da Rússia e da Romênia.

Como foi mencionado no segundo capítulo, uma civilização “iidichista” laica e moderna havia se desenvolvido nessas regiões — fenômeno cultural desconhecido entre as comunidades judaicas de outras partes do mundo. Foi essa cultura específica, e não a crença religiosa, que constituiu a incubadora principal da fermentação protonacional e nacional. Desse mundo semiautônomo emergiram jovens intelectuais aos quais as vias de acesso aos núcleos da alta cultura (carreiras universitárias, profissões liberais, funcionalismo público) estavam fechadas. Foi assim que grande número deles foi engrossar as fileiras dos revolucionários socialistas ou dos reformadores democratas, e que uma minoria se voltou para o sionismo.

Em paralelo, o mundo iídiche, por sua forte presença, alimentou o reviver do ódio antijudaico no seio das populações vizinhas. O mosaico nacional que se formou no Leste Europeu tendeu a rejeitar a comunidade iídiche, cuja diferença era marcante. A onda de *pogroms* populares dos anos 1880, que já comportava alguns elementos nacionais, somada à repressão e às restrições tradicionalmente impostas pelo regime dos czares e pela monarquia romena, chocou milhões de judeus e acelerou sua importante emigração para o oeste. Entre 1880 e 1914, por volta de 2 milhões e meio de judeus de língua iídiche refluíram para países ocidentais passando pela Alemanha, e parte deles chegou até as margens da terra prometida do continente americano (menos de três por cento dos judeus escolheram emigrar para a Palestina otomana, a qual, em sua maioria, abandonaram em seguida).

Esse importante deslocamento de população teve por consequência secundária favorecer de maneira indireta o ressurgimento da hostilidade subjacente que existia tradicionalmente na Alemanha, país que serviu como ponto de passagem à onda de imigração. Esse ódio poderoso, do qual não se analisaram ainda todos os elementos, sabe-se, contribuiu para um dos atos de genocídio mais terríveis que o século XX conheceu, extermínio que, por outro lado, esclareceu a ausência total de relação direta entre o progresso tecnológico, o refinamento cultural e as qualidades morais.

O antissemitismo moderno prosperou em todo o mundo europeu desenvolvido,

porém, na Europa Ocidental e Mediterrânea, assim como no continente americano, se revestiu de formas e de um caráter inteiramente diferentes daqueles que adotou na Europa Central e Oriental. As dúvidas e os atrasos da jovem identidade nacional fizeram nascer em quase todos os lugares apreensões e ansiedades. Foram precisamente as armadilhas culturais encontradas ao longo do processo de construção das nações que fizeram do *dislike of the unlike* histórico um elemento profundo da nova política de massa democrática. Toda expressão de uma diferença, qualquer que fosse (cor da pele, dialeto linguístico ou prática de uma fé diferente), estimulava os portadores de uma consciência nacional nascente, que sentiam dificuldades em se autodefinir e em se determinar como coletividade delimitada e distinta. Era necessário, em razão do nível de abstração exigido pela construção das representações da nação, distinguir de maneira categórica e firme aqueles dentre os quais se decidiria excluir. A nação foi então imaginada como uma família ampliada cujos membros estavam unidos por vínculos do "sangue" e cuja origem remontava aos tempos antigos; era desde então possível, se não oportuno, que o "vizinho" mais próximo constituísse igualmente o inimigo mais ameaçador. À medida que séculos de cultura cristã haviam identificado o crente judeu como o "outro" por excelência, era fácil para as novas identidades coletivas apoiarem-se na tradição antiga a fim de tornar o judeu um ponto de referência capaz de circunscrever as fronteiras do novo "nós" nacional.

Nos territórios onde a ideia nacional nascente tomou um caráter cívico e político ancorado em um grande público, no entanto, foi possível impedir e neutralizar o velho ódio originário do patrimônio cristão para incluir o judeu banido no interior das fronteiras da nova identidade. A Constituição norte-americana, a Revolução Francesa ou as leis fundamentais da Grã-Bretanha constituíam uma herança relativamente favorável e um fundamento estável para o desenvolvimento de tendências integradoras que conseguiram, no final de um combate lento e prolongado, adquirir um estatuto hegemônico nos centros de poder do cenário público. Foi assim que os judeus desses países, e de outros que adotaram a mesma forma ideológica nacional, se tornaram parte integrante do corpo da nação.

No entanto, esse processo triunfante sofreu sobressaltos e fases de recuo. O "Caso Dreyfus", na França de 1894, constitui, por seu caráter dramático, um bom exemplo do processo não linear e incerto que caracterizou o desenvolvimento da identidade nacional moderna. O estouro de um antissemitismo virulento que excluía Dreyfus do povo "gaulês-católico" expressava a tensão entre sensibilidades opostas no interior da sociedade. O oficial judeu pertencia à nação francesa ou era representante de um povo estrangeiro vindo do leste, que havia secretamente se infiltrado no corpo da nação? A França não tinha de permanecer fundamentalmente cristã para salvaguardar sua grandeza? A verdadeira razão do apoio "antipatriota" de Zola ao capitão judeu "traidor" não residia em sua origem italiana? Essas interrogações e tantas outras

proliferaram no âmbito da paisagem nacional francesa e constituíram uma parte importante dos elementos da vibrante polêmica que animou o cenário público no período do "Caso Dreyfus".

A onda de antissemitismo foi finalmente contida pelas forças políticas e intelectuais partidárias da concepção cívica da nação, e o militar perseguido foi "reintegrado" na nação francesa. Os defensores da identidade nacional etnorreligiosa certamente não desapareceram; eles levantaram a cabeça na época da ocupação nazista e ainda estão presentes hoje. No entanto, a concepção cultural e inclusiva da nação se fortaleceu depois do "Caso" e continuou, apesar da terrível "regressão" da Segunda Guerra, a abrir caminho durante todo o século XX.

Flutuações semelhantes, com especificidades próprias, aconteceram de maneira menos dramática e mais gradual nos Estados Unidos (na época do macartismo, por exemplo), na Grã-Bretanha e na maior parte dos estados-nações situados em torno do oceano Atlântico. O antissemitismo, como as outras formas de racismo, nunca foi completamente dissipado, mas deixou de servir como ponto de referência significante no processo de elaboração de uma supraidentidade coletiva.

Em compensação, nos territórios situados entre a Alemanha e a Rússia e entre a Áustria-Hungria e a Polônia, as ideologias etnobiológicas e etnorreligiosas, como foi visto no primeiro capítulo, se impuseram e determinaram durante muitos anos o caráter da identidade nacional. Em razão da hegemonia dessas ideologias, alimentadas pelo temor e pela rejeição do outro, a lei do ódio antijudaico ali se manteve para constituir um dos principais critérios da "verdadeira" identidade global. Mesmo que o antissemitismo não se manifestasse sempre publicamente, e mesmo que as concepções apresentadas na imprensa escrita ou nos livros escolares não fossem sempre maldosas, a "judeofobia" continuou seu trabalho de fundo, cavando túneis nos núcleos constituintes da identidade nacional.

Esse fenômeno decorria em parte do fato de que, nas regiões de culturas mescladas e ramificadas, a definição da "entidade nação" devia absolutamente recorrer a relatos do "passado" mostrando a filiação única do grupo, e todo componente capaz de ameaçar o mito da origem federativa provocava a recusa e a angústia. Partidários ateus convictos da ideia nacional precisaram de pontos de referência religiosos tradicionais para melhor se autodefinir, e, reciprocamente, em outros casos, veneráveis homens da Igreja aceitaram o veredicto do "sangue" como linha de fronteira identitária e delimitadora. Em outros termos, assim como o germanismo em uma fase específica de seu desenvolvimento, houve necessidade de um banho de "arianismo" para se determinar, da mesma forma que o "polonialismo" apelou para o catolicismo para reforçar sua visão da identidade nacional, e o "russismo" ao paneslavismo ortodoxo.

À diferença do movimento de reforma religioso judaico ou dos grupos de

intelectuais liberais e socialistas que desejaram se integrar às culturas nacionais em formação nos países onde residiam, o sionismo recorreu plenamente às ideologias nacionais dominantes para inserir alguns de seus elementos em seu próprio programa. Assim, encontraram-se nas temáticas do sionismo traços do "*volkisme*" alemão e um dispositivo retórico que lembrava os mecanismos discursivos e separatistas do romantismo nacional polonês. No entanto, não se tratava de puro fenômeno de reprodução em que o oprimido sofredor adquiria alguns traços do opressor sorridente.

Contrariamente aos partidários da concepção do mundo seminacional e laico do "Bund",3 os intelectuais sionistas, da mesma forma que os outros adeptos da concepção nacional na região, tiveram necessidade, para se autodefinir, de aderir a uma identidade etnorreligiosa ou biológica. Para unir e vincular as comunidades judaicas principalmente compostas de uma população que se tornou não crente e cujas línguas e os costumes laicos eram polifônicos e diferentes segundo os lugares, era impossível fundamentar-se em modelos de comportamento tirados de um presente vivo e popular para obter, como o Bund havia tentado fazer, uma cultura moderna homogênea. Ao contrário, era preciso apagar as distâncias etnográficas existentes, esquecer as histórias específicas e se voltar com resolução para o passado, para uma antiguidade mitológica e religiosa.

Ao longo dos capítulos anteriores, a análise se dedicou a demonstrar: a "história escolhida" só estava de acordo em aparência com o imaginário religioso, pois o monoteísmo judaico não conhecia a noção de tempo histórico e evolutivo. Essa história também não era verdadeiramente laica, pois precisava sempre do apoio da velha crença escatológica para erigir o edifício da nova identidade coletiva. É preciso lembrar que o sionismo se encarregou de uma missão quase impossível: fundar em um *ethnos* unificado uma miríade de unidades "étnicas", de grupos culturais e linguísticos de origens diversas. Assim se explica sua adoção da Bíblia como verdadeiro livro da "memória". Para saciar a sede de uma origem unificada do "povo", os historiadores partidários da ideia nacional tomaram emprestada a velha ideia "judaico-cristã" apresentando o judaísmo sob os traços de uma diáspora eterna, sem lhe aplicar o filtro da crítica. Para atingir seu objetivo, eles "esqueceram" e fizeram esquecer as conversões maciças que caracterizaram os primórdios do judaísmo, graças às quais a "religião de Moisés" se fortaleceu ao mesmo tempo no plano demográfico e no intelectual.

Aos olhos do sionismo, o judaísmo deixou então de ser uma cultura religiosa rica e variada para se tornar, como vimos, um povo circunscrito, com fronteiras determinadas, como o *Volk* alemão ou o *Narod* polonês e russo, mas possuindo uma característica excepcional: a de constituir um povo nômade sem nenhum vínculo de pertencimento com os territórios onde reside. Nesse sentido, o sionismo é, de certa maneira, uma representação negativa do ódio aos judeus que acompanhou a

cristalização das entidades nacionais da Europa Central e Oriental. Nessa imagem "em negativo" encontram-se uma compreensão das sensibilidades nacionais da região e, graças à proximidade, a capacidade de captar os perigos que elas guardam.

O sionismo teve portanto razão em seu diagnóstico de base e, como vimos, também pôde adotar assim toda uma gama de elementos ideológicos tirados da textura nacional que se constituía em torno dele. Ao mesmo tempo, extraiu da tradição religiosa judaica seu aspecto mais orgulhoso e mais voltado sobre si mesmo. A proclamação divina: "É um povo que tem sua casa à parte e que não faz parte das nações" (Números 23, 9), destinada a edificar uma comunidade monoteísta eleita e santificada no seio do mundo antigo, foi traduzida em uma filosofia de ação laica separatista. O sionismo foi, desde seus primórdios, um movimento nacional etnocêntrico que delimitou perfeitamente o povo histórico concebido em seu imaginário e excluiu toda possibilidade de integração cívica voluntária à nação que ele propôs elaborar em seu programa. O fato de deixar o "povo" era igualmente considerado um pecado irreparável: a "assimilação" se tornou aos olhos do sionismo uma catástrofe, um perigo existencial que era preciso evitar a qualquer preço.

Não é então surpreendente que, para fortalecer uma identidade judaica laica e frágil, não tenha bastado escrever a história dos judeus, que era, como se viu, muito heterogênea no plano cultural e talvez mais descontínua no plano cronológico. O sionismo precisou se alimentar de uma ciência complementar: a biologia, mobilizada para reforçar o conceito da "antiga nação judaica".

Sionismo e hereditariedade

No segundo capítulo, apresentamos Heinrich Graetz como o pai da historiografia etnonacional. Ele adotou as hipóteses de historiadores alemães a respeito de uma nação nascida no início dos tempos, que progredia nos caminhos da história e era dotada de uma essência imutável. Sua "espiritualidade" exagerada o afastava porém das interpretações muito materialistas da história, enquanto seu amigo Moses Hess, que foi, em muitos aspectos, o primeiro pensador nacional judeu a se distanciar da tradição por suas hipóteses, precisou, para sonhar o povo "eterno", se fundamentar amplamente na noção de "raça". Hess havia sido impregnado do estado de espírito "científico" de sua época, em particular da antropologia física, cuja influência se reflete em sua nova teoria identitária. Se foi o primeiro a adotar esse procedimento na elaboração da ideia nacional judaica, ele não foi o último a se satisfazer dela.

Trinta e cinco anos depois da publicação de seu ensaio *Roma e Jerusalém*, em 1862, a Europa já tinha muitos sionistas, e mais ainda antissemitas. A "ciência" racista, que, na era do imperialismo do final do século XIX, se desenvolveu em todos os laboratórios da Europa penetrou nos territórios da identidade nacional etnocêntrica até no cenário público e impregnou profundamente o tecido ideológico dos novos movimentos políticos, dos quais o jovem sionismo fazia parte.

A concepção da nação como entidade "étnica" era comum, em vários graus, a todas as ramificações do movimento sionista, e a nova "ciência" biológica conheceu então um grande sucesso. A hereditariedade constituía, em grande medida, uma das justificativas da reivindicação sobre a Palestina, essa Judeia antiga que os sionistas haviam deixado de considerar apenas um centro sagrado de onde viria a salvação. Desde então, por uma audaciosa transformação paradigmática, ela se tornaria a pátria nacional de todos os judeus do mundo. Assim, o mito histórico esteve também na origem da adoção de uma ideologia "científica" apropriada: se os judeus da época moderna não eram os descendentes diretos dos primeiros exilados, como legitimar sua instalação em uma Terra Santa que se supunha ser o "país exclusivo de Israel"? A promessa divina não era suficiente para os defensores laicos da ideia nacional, revoltados contra a tradição de passividade que deixava um Deus todo-poderoso dirigir a história. E, se a justiça não residia em uma metafísica religiosa, ela se encontrava forçosamente escondida, mesmo que parcialmente, na biologia.

Nathan Birnbaum, que se pode, em grande medida, definir como o primeiro intelectual sionista (ele foi inventor do conceito de "sionismo" em 1891), prolongou o pensamento de Moses Hess:

> Só as ciências naturais podem explicar a especificidade intelectual e afetiva de um povo em particular. "A raça

> é tudo", disse um de nossos maiores correligionários, lorde Beaconsfield [Benjamin Disraeli], a especificidade do povo se encontra na especificidade da raça. As diferenças de raças estão na origem da multiplicidade das variedades nacionais. É por conta da oposição entre as raças que o alemão e o eslavo pensam e sentem de forma diferente que o judeu. Assim se explica igualmente o fato de o alemão ter criado a *Canção dos Nibelungos*, enquanto o judeu deu origem à Bíblia.4

Segundo ele, apenas a biologia, e não a língua nem a cultura, pode explicar a formação das nações; sem ela, não se poderia compreender a origem da existência de uma nação judaica cujos membros estão misturados a culturas populares variadas e falam línguas diferentes. As tribos e as nações existem "porque a natureza desenvolveu diversas raças humanas e continua a fazê-lo, assim como criou estações e climas diferentes".5 Em 1899, quando surgiu a célebre obra racista de Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* [A gênese do século XIX], Birnbaum a acolheu com indulgência, apenas se distanciando da abordagem antissemita do pensador inglês. Os judeus não eram uma "raça de bastardos", como afirmava Chamberlain; eles tinham, ao contrário, preservado sua continuidade hereditária praticando unicamente o casamento intracomunitário e faziam, além disso, parte integrante da raça branca.

Embora as teorias de Birnbaum sejam importantes para compreender os primórdios do desenvolvimento da ideia nacional judaica, não é necessário estender-se nisso. Deve-se a ele, é verdade, a invenção do termo "sionista", mas esse pensador não fez parte dos principais teóricos da nova doutrina nacional, que abandonou finalmente para se tornar um religioso ortodoxo.

Por sua vez, o verdadeiro fundador do movimento sionista, Theodor Herzl, hesitou em decidir a questão da homogeneidade da origem dos judeus, sem o conseguir definitivamente. Às vezes, encontram-se nos seus textos observações que denotam uma concepção tipicamente etnocêntrica, enquanto essa impressão é desmentida em outros lugares. Observa-se várias vezes o conceito de "raça" em *Der Judenstaat* [O Estado judeu], mas ele surge como sinônimo de povo, um emprego que era corrente na época e destituído de conotações biológicas distintas.

Depois de um jantar em Londres com o escritor judeo-britânico Israel Zangwill, que se juntou mais tarde ao movimento sionista, Theodor Herzl, em seu diário, disse se chocar com o fato de seu anfitrião, conhecido por sua feiura, considerar que ambos tinham a mesma origem:

> Ele insistiu no aspecto da raça, que eu não posso aceitar; basta olhar-nos a ambos. Contento-me em dizer o seguinte: constituímos uma entidade histórica, uma nação de componentes antropológicos diferentes. Esse ponto é suficiente para formar um Estado judeu. Nenhuma nação apresenta uma unidade de raça.6

Herzl não era um grande teórico, e as questões "científicas" não o preocupavam

além das necessidades de sua ação política imediata. Ele queria atingir seu objetivo sem se ocupar com uma pesquisa histórica muito aprofundada nem se sobrecarregar com argumentos biológicos.

Foi Max Nordau, seu homem de confiança e braço direito, que deu o tom ao conjunto dos primeiros congressos sionistas e introduziu na concepção nacional judaica uma dimensão ideológica mais significativa. Esse ensaísta talentoso era mais conhecido do que Herzl no cenário intelectual do "final do século". Autor da obra popular *Entartung* [Degeneração], Nordau era um dos espíritos conservadores dos mais célebres de sua época, daqueles que procuravam prevenir o mundo contra os perigos da arte moderna, da homossexualidade e das doenças mentais, todos fatores de uma deterioração física da raça.

Seu encontro com Herzl fez dele um sionista entusiasta. Mas ele se preocupava havia muito com a situação física e mental dos judeus. Significativamente, ele havia mudado seu "nome judeu", Meir Simcha *Sudfeld* [campo do sul], pelo patrônimo europeu afetado de *Nordau* [clareira do norte]. Como Herzl, havia nascido em Budapeste e, como o grande visionário do Estado judeu, aspirava ardentemente se tornar totalmente alemão. O virulento antissemitismo dos anos 1880 e 1890 interrompeu o processo de integração do judeu "oriental" na nação alemã, e, tal como outros correligionários cuja inserção pessoal foi tumultuada, Herzl escolheu a via da identificação coletiva moderna, ou seja, o sionismo. Nordau não via as coisas dessa forma: para ele o ódio ao judeu não havia criado nada, mas apenas despertado a consciência adormecida da raça existente e lhe dado o sentimento de sua especificidade. O fracasso de sua "germanização" o levou a adotar uma concepção separatista judaica, assim como a seguinte conclusão: é impossível mudar sua raça de origem, só se pode melhorá-la.

Segundo esse dirigente sionista, os judeus constituíam claramente um povo de origem biológica homogênea. Ele não hesitou em falar dos "vínculos do sangue que existiam entre os membros da família israelita",[7] perguntando-se, no entanto, se os judeus eram desde o início de estatura pequena ou se foram suas condições de existência que os haviam enfraquecido e atrofiado àquele ponto. O sionismo, que propunha o retorno ao trabalho da terra ao mesmo tempo que privilegiava a ginástica e a educação física ao ar livre da pátria ancestral, abria perspectivas entusiastas para o progresso da raça. O célebre discurso de Nordau por ocasião do Segundo Congresso Sionista, no qual ele mencionou pela primeira vez o perdido "judaísmo muscular" [*Muskuljudentum*], expressava esse enorme desejo de um povo-raça forte.[8] "Em nenhuma raça e em nenhum povo a ginástica preenche um papel educacional tão importante quanto deve preencher entre nós, os judeus. Ela deve nos erguer tanto no plano corporal quanto no mental."[9] Para que o sangue antigo se renovasse, os judeus precisavam de um solo, e apenas o sionismo era capaz de realizar essa visão.

Se Nordau não pôde se tornar um “verdadeiro” alemão, em compensação ele foi um *volkiste* sionista original. O romantismo essencialista que havia se desenvolvido nas diversas ramificações da cultura alemã foi assim integrado ao núcleo do projeto ideológico que se dispôs a guiar o novo movimento nacional.

Em certa medida, Nordau foi um *volkiste* hesitante. Martin Buber, que ocupou durante vários anos o cargo de redator-chefe de *Die Welt*, o principal jornal do movimento sionista, foi, ele também, um *volkiste* audacioso e coerente. Filósofo do existencialismo religioso, reconhecido mais tarde como um homem de paz — militou em favor de um Estado judeu e árabe na Palestina —, Buber iniciou seu percurso ideológico como um dos principais contribuintes à representação do povo judeu como “comunidade de sangue” [*Blutsgemeinschaft*]. Para ele, representar a nação consistia em figurar a cadeia biológica das gerações ancestrais até o presente e em sentir a comunidade de sangue através de um passado sem fim. Com uma imprecisão cabalística notável, Buler afirmou:

> […] O sangue é uma força que constitui nossas raízes e nos vivifica, […] as camadas mais profundas de nosso ser são determinadas por ele, […] nosso pensamento e nossa vontade lhe devem seu mais íntimo colorido. […] O mundo que nos rodeia é o mundo das marcas e das influências, enquanto o sangue é o domínio da substância impressionável e influenciável, que a absorve e a assimila em uma forma que lhe é própria. […] No primeiro estágio, o povo representava para ele o mundo externo. Hoje ele representa a alma, essa comunidade de homens que foram, são e serão essa comunidade de mortos, de vivos e de indivíduos ainda por nascer, que, juntos, constituem uma unidade. […] E, se a substância pode ainda se tornar uma realidade para o judeu, isso se deve ao fato de a origem não significar uma simples conexão com um passado concluído, mas que ela depositou em nós algo que não nos deixa em nenhuma das horas de nossa vida, que determina cada tonalidade e cada nuança e marca tudo o que fazemos e o que nos acontece: o sangue, o mais profundo e o mais poderoso substrato da alma.[10]

Para esse pensador carismático que cativou inúmeros jovens intelectuais judeus do Leste Europeu, uma mística neorromântica da hereditariedade e da terra se encontra na base da ideia nacional espiritual. Hans Kohn, citado no primeiro capítulo, fez parte do grupo de seus discípulos em Praga, o círculo Bar Kokhba. Futuro historiador, primeiro a ter tentado elaborar uma conceituação crítica da questão da nação orgânica, Hans Kohn entendia bem seu assunto: a pesquisa de uma identidade nacional hereditária constituiu o primeiro marco de sua biografia intelectual.

Se Buber foi sempre um sionista prudente e moderado, para quem o humanismo religioso finalmente superou o “apelo étnico do sangue”, Vladimir (Ze’ev) Jabotinsky, dirigente da direita revisionista, foi sempre atraído por uma sede de poder e execrou toda concessão e todo compromisso. Mas, além dessa diferença determinante, essas duas personalidades sionistas tão opostas no plano político se encontravam em uma hipótese de base ideológica comum: o judaísmo é portador de um sangue particular que o diferencia dos outros grupos humanos. O pai espiritual da direita sionista desde

os anos 1930 até hoje não hesitou em concluir:

> É claro que não é na educação do homem que se deve procurar a origem do sentimento nacional, mas em algo que a precede. Em quê? Meditei longamente sobre essa questão e respondi: no sangue. E persisto nessa opinião. O sentimento da identidade reside no "sangue" do homem, em seu tipo físico e racial e apenas aí. […] O tipo físico do povo reflete sua estrutura mental de maneira ainda mais total e perfeita que o estado de espírito individual. […] É o porquê de não crermos na assimilação espiritual. É fisicamente impossível que um judeu, nascido há várias gerações de pais de sangue judeu livre de qualquer miscigenação, se adapte ao estado de espírito de um alemão ou de um francês, assim como é impossível para um negro deixar de ser negro.11

Para Jabotinsky, a formação das nações tem como base grupos raciais (que hoje se chamariam "etnias"), e a origem biológica constitui o psiquismo (a "mentalidade" na linguagem atual) dos povos. À medida que os judeus não possuem nem história nem língua comuns, nem território onde teriam vivido juntos durante séculos e sobre os quais uma cultura etnográfica unificada poderia ter se cristalizado, Jabotinsky chegou a uma conclusão lógica:

> Uma terra natural, uma língua, uma religião, uma história comuns, tudo isso não constitui a própria essência da nação, mas sua simples descrição […] A essência da nação, o alfa e o ômega de seu caráter distintivo, reside em seu atributo físico específico, na fórmula de sua composição racial. […] Em última análise, quando se remove a camada formada pela história, pelo clima, pelo ambiente natural e pelas influências externas, a "nação" se reduz a seu núcleo racial.12

Jabotinsky sempre considerou a "raça" um conceito científico. Para ele, mesmo não houvesse raças puras, existia, contudo, uma "estrutura racial", e ele estava persuadido de que no futuro seria possível, por meio de exames do sangue e de secreções glandulares, classificar as unidades dessa estrutura como a "raça italiana", a "raça polonesa" e evidentemente a "raça judaica". Para verdadeiramente compreender os judeus e seu comportamento na história, era preciso estudar sua origem e, mais ainda, preservar sua especificidade. Continuar a residir no interior de outros povos ao mesmo tempo que se está privado da carapaça protetora da religião poderia levar a sua decomposição e ao seu desaparecimento; era então necessário agrupá-los o mais rapidamente possível em um Estado que fosse deles. É verdade que também se encontra em Jabotinsky um ponto de vista liberal e mesmo uma concepção universal surpreendente (menos surpreendente, no entanto, ao se considerar que ele foi educado na Itália, e não na Alemanha), mas, a despeito desses aspectos, todo o seu pensamento histórico está centrado em torno da crença na continuidade da existência físico-biológica de todo um povo judeu originário de uma fonte "étnica" e territorial única e que se supõe ali retornar o quanto antes.

Apesar da impressão que pode se tirar da leitura da historiografia israelense,

parece que a direita sionista não tinha o monopólio da concepção essencialista da nação: o pensador marxista Ber Borokhov se referiu igualmente à biologia, e o sionismo socialista compartilhou com a direita os mesmos mecanismos conceituais, envolvendo-os, certamente, com uma retórica universalista de outro tipo.

Assim como vimos no terceiro capítulo, Borokhov considerava os felás palestinos como parte integrante da raça judaica, facilmente incorporável ao edifício socialista-sionista. Seus discípulos e os futuros fundadores do Estado de Israel, David Ben Gourion e Yitzhak Ben Zvi, compartilharam desse ponto de vista até a revolta árabe de 1929. Ben Gurion afirmava inicialmente que, como os habitantes autóctones eram descendentes do povo antigo da Judeia como todos os judeus do mundo, eles deveriam ser reincorporados ao corpo da nação, enquanto eram aculturados segundo um modelo secular. A esquerda sionista não teria considerado um único instante incorporar camponeses muçulmanos no interior do povo judeu se sua origem biológica tivesse sido, Deus nos livre, diferente. De fato, esta se "tornou" outra com uma rapidez surpreendente, logo após os "*pogroms* de 1929" em Hebron.

O ano de 1929, ano fatal, tumultuou o universo conceitual político de outro sionista "de esquerda". Naquele ano, Arthur Ruppin começou a se afastar da "Aliança da paz", movimento intelectual que tinha por objetivo chegar a um compromisso com a população árabe, ao aceitar renunciar à exigência da constituição de uma maioria judaica soberana na Palestina. Estava convencido — e com razão, é preciso admitir — de que o conflito nacional-colonial era inevitável e se tornou desde então um sionista desinibido.

Ruppin foi uma personalidade especialmente fascinante da história do sionismo. Como Hans Kohn, começou seu percurso no seio do movimento nacional judaico na pequena e nova "comunidade de sangue" do círculo de Bar Kokhba, em Praga. Havia participado anteriormente, em 1900, de um concurso literário na Alemanha sobre a questão: "O que a teoria evolucionista pode nos ensinar a respeito dos acontecimentos de política interior e sobre a legislação política?". O primeiro prêmio foi atribuído a Wilhelm Schallmayer, um dos inventores da teoria da eugenia, consagrada pelos nazistas após sua morte. Ruppin recebeu o segundo prêmio de consolação por seu trabalho sobre o "darwinismo científico e social", questão que se tornou tema de seu doutorado em 1902.

Durante toda a sua vida, Ruppin foi um darwinista convicto. Desde o início de seu percurso sionista supôs que, antes de tudo, a ideia de nação judaica estivesse baseada na entidade biológica. Nesse ponto, estava claro para ele que os judeus não constituíam uma "raça pura", pois precisaram absorver elementos estrangeiros ao longo de suas peregrinações pelo mundo, mas, apesar disso, formavam, segundo ele, uma entidade hereditária que por si só dava sentido a sua reivindicação nacional:

> Mas essa importante semelhança com os povos asiáticos, dos quais foram separados durante 2 mil anos, prova que os judeus não mudaram e que os de hoje pertencem a esse mesmo povo que combateu vitoriosamente sob o rei Davi, que se arrependeu de seus malfeitos sob Esdras e Jeremias, que morreu lutando pela liberdade sob Bar Kokhba e foi o vetor principal do comércio entre a Europa e o Oriente no início da Idade Média […]. Então, não apenas os judeus preservaram suas grandes qualidades naturais raciais, mas, mais ainda, estas se fortaleceram através de um longo processo de seleção. As terríveis condições nas quais viveram durante os últimos 500 anos exigiram deles levar uma luta amarga da qual apenas os mais inteligentes e os mais fortes sobreviveram […]. Consequentemente, os judeus de hoje representam de certa forma um tipo humano de valor especial. Sem dúvida, outras nações lhes são superiores em inúmeros pontos, mas, no plano dos dons intelectuais, os judeus dificilmente podem ser ultrapassados por alguma delas.13

Todos os judeus do mundo têm características intelectuais excepcionais? O jovem Ruppin supunha que não e achou então necessário insistir, em uma nota, no fato seguinte: "É talvez por esse severo processo de seleção que os asquenazes são hoje superiores, no plano da ação, da inteligência e das capacidades científicas, aos sefarditas e aos judeus dos países árabes, a despeito de suas origens ancestrais comuns".14 O dirigente sionista hesitava então quanto a saber se a ida para Israel dos judeus do Iêmen, do Marrocos e do Cáucaso teria uma influência positiva: "Mas o estatuto espiritual e intelectual desses judeus é tão baixo que uma imigração em massa diminuiria o nível cultural geral dos judeus da Palestina e seria ruim sob inúmeros pontos de vista".15

Esse profundo eurocentrismo era mais forte que a concepção da raça judaica, e esse orientalismo simplista tinha grande popularidade no conjunto dos círculos sionistas. Se, então, a imigração dos judeus orientais era duvidosa, os judeus asquenazes deviam, no que lhes dizia respeito, voltar o quanto antes para sua pátria a fim de preservar e proteger os restos de sua especificidade racial. Para Ruppin como para outros partidários da nação, a assimilação ao seio dos não judeus era muito mais perigosa para a existência do povo que o antissemitismo: "É certo, de toda maneira, que o caráter da raça se perde pelos casamentos intercomunitários e que os descendentes de uma união mista não possuirão provavelmente atitudes notáveis".16 Estes serão, consequentemente, capazes de aniquilar definitivamente a "etnia" judaica. Foi Ruppin que expressou ainda, em 1932, uma opinião muito conhecida que, no entanto, não se tinha costume de dizer abertamente:

> Penso que o sionismo menos do que nunca é justificável agora, exceto pelo fato de os judeus pertencerem à raça dos povos do Oriente Médio. Atualmente, coleto material para um livro sobre os judeus que será fundamentado no problema da raça. Tenho a intenção de incluir nele ilustrações mostrando os antigos povos do Oriente ao lado da população contemporânea e descrever os tipos que predominavam e prevalecem ainda entre os povos que vivem na Síria e na Ásia Menor. Desejo demonstrar que essas mesmas características existem nos judeus de hoje.17

Em 1930, a primeira edição de *A sociologia dos judeus* foi publicada simultaneamente

em hebraico e em alemão. A época, o início dos anos 1930, e o local da publicação, Berlim e Tel-Aviv, estavam na retórica de base do ensaio. Os primeiros capítulos levavam os títulos "A composição racial dos judeus na terra de Israel" e "História da raça dos judeus fora da terra de Israel". O autor reconhecia no prefácio que a teoria da origem judaica o preocupava havia décadas e que, segundo sua perspectiva, ela de fato não havia evoluído ao longo dos anos. Embora uma quantidade nada insignificante de sangue estrangeiro tivesse continuado a se infiltrar no seio do povo judeu, o fundador da sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém acreditava ainda que "a maioria dos judeus [haviam permanecido] semelhantes, em sua composição racial, a seus antigos ancestrais da terra de Israel".[18]

No final do primeiro volume, figuram inúmeras fotografias retratando "judeus" típicos, reforçando no plano visual as teses centrais do autor sobre a miscigenação das várias comunidades. Os traços do rosto e as dimensões do crânio deveriam provar que os judeus provinham todos da Ásia antiga. Mas a aproximação racial com o Oriente não deveria despertar preocupação: de fato, em razão da inferioridade cultural dos autóctones da Palestina, não havia nenhum perigo de os imigrantes os desposarem.

Ruppin conhecia bem o "Oriente": em 1908, havia sido nomeado diretor do escritório palestino no restrito comitê dirigente do movimento sionista, cujo papel principal consistia em adquirir terras. Não é exagerado afirmar que ele representou para a colonização sionista o que Herzl foi para o movimento nacional organizado: pode-se então considerá-lo o pai da colônia de povoamento judeu. Embora apenas dez por cento do território da Palestina mandatária tivesse sido adquirido até 1948, é em grande parte a Ruppin que o Estado de Israel deve sua infraestrutura agroeconômica. Ele comprou inúmeros terrenos em todo o país e fundou as principais instituições responsáveis por sua distribuição. Também contribuiu amplamente para que a apropriação das terras fosse realizada em total ruptura com o setor agrícola palestino. A especificidade biológica deveria encontrar sua realização no âmbito de uma separação "étnica" sistemática.

A atividade prática de Ruppin não interrompeu totalmente seu trabalho teórico. Em 1926, foi encarregado do curso de "sociologia judaica" na Universidade Hebraica de Jerusalém e dessa data até sua morte, em 1943, dedicou grande parte de seu tempo ao desenvolvimento de pesquisas demográficas sobre a luta darwiniana da "raça judaica". Causa estranheza o fato de, até o início da Segunda Guerra, Ruppin ter conservado relações universitárias com os círculos do pensamento eugenista na Alemanha nos quais, como se sabe, tinha grande sucesso. Surpreendentemente, a vitória do nazismo não interrompeu totalmente esses vínculos. Depois da chegada de Hitler ao poder, Arthur Ruppin visitou Hans Günther, "papa" da teoria da raça que se juntou ao partido nazista em 1932, se tornou o arquiteto do extermínio dos ciganos e negou o Holocauso até o fim de seus dias.[19]

Essa estranha proximidade com o nacional-socialismo não deve induzir erro. Embora a aliança entre uma doutrina nacional etnocêntrica e a ciência biológica tenha se mostrado rapidamente monstruosa na primeira metade do século XX, a maior parte dos sionistas não pensava em pureza do sangue e não procurava verdadeiramente saneá-lo. Entre eles, o projeto de exclusão sistemática dos "estrangeiros" nunca apareceu na ordem do dia, pois não era especialmente necessário. Menos ainda porque a religião judaica tradicional, embora tenha deixado de ser uma fé religiosa hegemônica, servia ainda parcialmente como referência para a definição do judeu. Os sionistas não religiosos continuaram a usar o critério religioso de conversão, apesar de não praticantes. É igualmente necessário lembrar que, de Hess a Buber, passando por Nordau, um número nada insignificante de adeptos da raça desposou não judias, portadoras de um "sangue" estrangeiro.[20]

A biologia judaica estava destinada principalmente a encorajar a separação dos "outros", e não a sua purificação do corpo da nação. Quer dizer, supunha-se que servisse a um projeto de comunhão nacional "étnica", e não de segregação racista pura, a fim de preservar a identidade antiga e de adquirir a posse da antiga pátria imaginária. À parte essa questão, a maioria dos sionistas partidários da teoria do sangue recusou a hierarquia explícita e determinista entre os "grupos de raça": a teoria das raças superiores e inferiores ocupava um lugar relativamente marginal em sua ideologia. Isso não significa que não se encontre reverência ao "gene judeu" nem suficiente arrogância a respeito das qualidades excepcionais dos correligionários (aliada às vezes a estereótipos usados geralmente pelos antissemitas). Desde que viessem de uma minoria fraca e perseguida, esses assuntos eram considerados mais ridículos que ameaçadores, mais lamentáveis que perigosos.

No entanto, é preciso saber que a teoria judaica do sangue não foi exclusividade dos poucos e isolados círculos de elite citados aqui. Era conhecida em todas as correntes do movimento sionista, e encontra-se sua marca em quase todas as suas publicações e conferências. Os jovens intelectuais de segunda linha a reproduziram e difundiram entre seus militantes e adeptos. Ela se tornou uma espécie de axioma a partir do qual se pensava, se imaginava e se sonhava com o antigo povo judeu.[21]

Entre os adeptos da concepção hereditária judaica e da teoria da eugenia que a completava, encontram-se essencialmente cientistas e médicos que haviam aderido ao sionismo. Em seu audacioso ensaio *O sionismo e a biologia dos judeus*, Raphael Falk relata detalhadamente essa história.[22] O doutor Aaron Sandler, um dos dirigentes sionistas da Alemanha, que emigrou para a Palestina mandatária em 1934 e se tornou o médico da Universidade Hebraica em Jerusalém, sabia que não existia raça pura, mas afirmava que os judeus haviam de fato se transformado em uma entidade racial. Em compensação, o doutor Elias Auerbach, que havia chegado a Haifa em 1905, estava seguro de que o povo judeu constituía desde sempre uma raça pura e que os judeus

não haviam desposado os "gentios" desde a época de Tito. O doutor Aaron Benjamin, que depois de sua emigração se tornou o médico do célebre liceu Gymnasia Herzlia, continuou a medir e a pesar seus alunos com o objetivo de sustentar a tese da seleção natural. O doutor Mordehai Brochov, que também viveu na Palestina mandatária, levantou em 1922 a hipótese de que, "na guerra dos povos, na guerra secreta 'cultural' entre os povos, é ganhador aquele que se preocupa com o progresso da raça, com a melhoria do valor biológico de seus descendentes".23

O doutor Jacob Zess publicou, no momento da violenta revolta árabe de 1929, um ensaio intitulado *A higiene do corpo e do espírito*, no qual insistia no fato de que "temos, mais do que outros povos, necessidade da higiene da raça". O doutor Joseph Meir, presidente do seguro-saúde da organização dos trabalhadores (a Histadrout), depois primeiro diretor-geral do Ministério da Saúde em Israel, também escreveu, em 1934, no guia das instruções para os membros do seguro que "a eugenia em geral e a prevenção da transmissão das doenças hereditárias em particular têm para nós um valor ainda mais importante que para os outros povos!".24

O célebre médico biólogo Redcliffe Nathan Salaman ia ainda mais longe. Esse sionista britânico, que amplamente contribuiu para a organização da Faculdade de Ciências da Vida da Universidade Hebraica de Jerusalém, membro de seu conselho de administração, foi também um dos primeiros a tentar aplicar à genética hipóteses que advinham do âmbito da antropologia física, ciência mais jovem que teria a seguir um futuro brilhante. É simbólico que seu artigo "The heredity of the Jews" [A hereditariedade dos judeus] tenha sido publicado no primeiro número da revista pioneira *Journal of Genetics*, em 1911. A partir dessa data, Salaman defendeu a tese de que, mesmo que os judeus não constituíssem uma raça pura, eles formariam uma entidade biológica compacta. Não apenas o judeu é reconhecível pela forma de seu crânio, os traços de seu rosto e suas dimensões corporais, mas existe igualmente um alelo judeu responsável por essa aparência externa particular.25 Certamente, há diferenças entre os asquenazes, de cor clara, e os sefarditas, de cor morena, mas a razão desse contraste é simples: os últimos se misturaram mais com seus vizinhos. A cor da pele particularmente clara dos asquenazes encontra sua origem entre os antigos filisteus que se misturaram à nação judaica na Antiguidade. Esses conquistadores europeus de crânio alongado se tornaram parte integrante dos hebreus, por isso a pigmentação leitosa destes. Por exemplo, a razão pela qual os iemenitas judeus são obedientes e de pequena estatura é que "eles não são judeus. São negros, com cabeça alongada, com hibridismo dos árabes [...]. O verdadeiro é o asquenaze europeu, e eu tomo seu partido diante de todos os outros".26

Salaman foi mais "eugenista" que geneticista. O sionismo era para ele uma ação tipicamente eugenista, capaz de levar à melhoria da raça judaica. Os jovens judeus da Palestina mandatária lhe pareciam mais fortes e maiores: "Uma força, qualquer que

seja, agiu, provocando o ressurgimento do tipo filisteu na terra filistina". A força misteriosa é a seleção natural, que causou o fortalecimento crescente do gene filisteu no patrimônio genético dos judeus. Um processo idêntico ocorreu na Grã-Bretanha, e o rosto dos anglojudeus, em particular daqueles que davam dinheiro para a ação sionista, tomou uma expressão hitita típica.[27]

Se a teoria da eugenia não tivesse tido consequências trágicas no século XX, e se Salaman tivesse sido somente um personagem marginal do início da cristalização da ciência judaica em "Eretz Israel", seria possível apenas rir tristemente dessas questões. Mas a eugenia foi objeto de perversões ideológicas graves, e Salaman, ao que parece, teve muitos herdeiros nos departamentos das ciências da vida do "Estado do povo judeu".

À leitura da enorme historiografia israelense surge sempre uma atitude apologética, desculpando a presença frequente da "biologia" no discurso sionista na Europa no final do século XIX e no começo do século XX. De fato, em inúmeras revistas científicas, assim como nos jornais e semanários populares, encontrava-se naquela época grande quantidade de artigos associando a hereditariedade à cultura, e o sangue à identidade nacional. O emprego do conceito "raça" era, certamente, um fato habitual entre os antissemitas, mas era encontrado também na escrita e nas palavras de jornalistas respeitáveis, bem como em círculos liberais e socialistas. Afirma-se que os meios sionistas que estiveram em contato com as teorias do sangue e da raça não as levaram verdadeiramente a sério e que eles não podiam prever a história terrível com a qual essas ideias contribuiriam para sempre, mas essa explicação histórica "contextual" complacente está longe de ser exata.

Mesmo que a interpretação do desenvolvimento histórico por meio da teoria da eugenia biológica fosse conhecida do público antes da Segunda Guerra, não se deve esquecer que sérias críticas foram, contudo, proferidas, questionando a antropologia física que catalogava as raças e a teoria científica do sangue que a complementava. A aplicação simplista das leis da natureza ao mundo social e cultural logo provocou o surgimento de sinais de alarme entre os pensadores e os cientistas vindos de vários horizontes. Parte dos detratores dessas teorias chegou a se opor diretamente à ideia de uma raça judaica, à qual tanto antissemitas como sionistas começavam a aderir com entusiasmo. É desejável demorar-se em dois exemplos marcantes, característicos de cada extremidade do leque das sensibilidades ideológicas do final do século XIX e início do século XX.

Em 1883, Ernest Renan foi convidado a dar uma conferência diante do círculo parisiense Saint-Simon, que tinha como objetivo "manter e estender a influência da França pela propagação de sua língua". É importante lembrar que os escritos filológicos da juventude de Renan contribuíram, nas décadas de 1850 e 1860, para a cristalização do orientalismo e do racismo "científico" em toda a Europa. Várias

escolas do racismo alegremente tiraram inúmeras ideias da classificação das línguas arianas e semitas formulada por esse importante pensador. Parece que a ascensão do antissemitismo racista do início dos anos 1880 tenha motivado a escolha do título de sua conferência: *Le Judaïsme comme race et comme religion* [O judaísmo como raça e religião].28

Embora a retórica de Renan tenha sido ainda impregnada em seu antigo léxico, que incluía os conceitos de "raça" ou até de "sangue", sua profunda compreensão da história o fez insurgir-se com obstinação contra a terminologia dominante. Ao final de uma análise empírica breve e precisa, ele se unia às posições do historiador alemão Theodor Mommsen e atacava as opiniões comuns que imputavam aos judeus as características de uma raça antiga e impenetrável que teria uma origem única.

Segundo Renan, o cristianismo não foi a primeira religião a chamar toda a humanidade a crer em um Deus único, mas sim o judaísmo, que havia se lançado na grande caminhada da conversão religiosa. Para sustentar sua tese, Renan traçou um quadro da difusão do fenômeno de conversão nas épocas helênica e romana, até a célebre declaração de Dião Cássio, no início do século III d.C., afirmando que o termo "judeu" não seria então aplicável aos descendentes dos judaenses (ver o capítulo 3). Os judeus tinham por costume converter seus escravos e, no âmbito das sinagogas, persuadiam seus vizinhos a se juntar a eles. A massa dos crentes judeus na Itália, na Gália e em outros lugares era majoritariamente composta de nativos que haviam se convertido.29 Renan prosseguia com relatos sobre a realeza de Abiabena, sobre os falachas e sobre a conversão em massa sob o regime dos khazares.

No final de sua conferência, insistia de novo no fato de que não existia raça judaica, nem aparência física judaica específica, mas, no máximo, haveria diversos tipos judeus resultantes do fechamento em si mesmos, casamentos endogâmicos na comunidade e longa permanência nos guetos. O isolamento social é que havia formado o comportamento e esboçado a fisionomia dos judeus. A questão do sangue e da hereditariedade não era nada pertinente nesse quadro. O modo de vida social e até as expressões particulares exercidos pelos judeus lhes haviam sido de fato impostos na Idade Média e não haviam sido escolhidos por eles. Em inúmeros aspectos, os judeus da França não eram diferentes dos protestantes. Os judeus eram em maioria "gauleses convertidos ao judaísmo" na Antiguidade, que se tornaram uma minoria religiosa oprimida antes de serem liberados pela Revolução Francesa, que eliminou definitivamente os guetos. Desde então, os crentes judeus faziam parte da cultura nacional da França, onde a questão da raça não tinha importância alguma.

Essa contribuição de um dos maiores intelectuais franceses do momento — em certa medida o Sartre de sua época — reforçou amplamente, sem dúvida alguma, a ideologia do campo liberal democrático, o qual venceria a onda nacional etnocêntrica e antissemita que submergiria a França por ocasião do "Caso Dreyfus".

Karl Kautsky desempenharia um papel equivalente, mas em outro campo político, nacional e cultural. O "papa do marxismo" da Segunda Internacional Socialista, de origem tcheca, foi um pensador metódico, herdeiro do esquema ideológico de Marx e Engels na Europa do final do século XIX e início do século XX. Apesar do antissemitismo presente nos partidos operários organizados, o próprio movimento se distanciou do racismo, e Kautsky foi um dos principais mentores, guiando-o através do imbróglio da modernização ideológica. Em 1914, às vésperas da guerra, Kautsky decidiu confrontar um dos temas polêmicos da cultura alemã. Seu livro *Judaísmo e raça*, traduzido em inglês em 1926, sob o título *Are the Jews a race?* [Os judeus são uma raça?], tentava elucidar uma questão em torno da qual o debate se inflamava cada vez mais.30

Contrariamente a Marx, Kautsky não tinha ideias preconcebidas sobre o judaísmo nem sobre os judeus, mas como seu predecessor recorria a uma abordagem materialista da história. Recusava então aplicar as teorias evolucionistas darwinianas às relações humanas, embora ele as aceitasse. À diferença das outras criaturas vivas, o homem não se contenta, para sobreviver, em se adaptar a seu ambiente, ele o ajusta conforme suas necessidades. O trabalho humano dá origem a uma "evolução" de outra espécie, pela qual o homem muda necessariamente, ou seja, o indivíduo se transforma ao longo do processo pelo qual ele age em seu meio.

Para Kautsky, o problema reside no fato de que a maior parte das teorias científicas da era do capitalismo é usada para justificar a reprodução da hegemonia das classes dominantes e sua exploração das classes dominadas. As novas concepções das raças humanas seguem a expansão colonialista e estão destinadas em particular a legitimar a força brutal das potências: se é a natureza e não a história social que cria os senhores e os escravos, por que a queixa? Na Alemanha, a ideologia racista foi também aplicada à explicação das relações de força na própria Europa: os loiros descendentes dos teutões são dotados de todas as qualidades, enquanto os latinos, herdeiros dos povos morenos que se revoltaram durante a Revolução Francesa, são desprovidos de forças criativas férteis. Uma luta eterna acontece entre essas duas raças, mas, aos olhos desses novos cientistas racistas, não há nada mais perigoso que o judeu, considerado elemento estrangeiro e estranho.

É fácil reconhecer a aparência do judeu, afirmam os antropólogos: o crânio, o nariz, os cabelos, os olhos dos integrantes dessa classe errante e perigosa são específicos. Ao contrário, responde Kautsky, segundo estatísticas significativas, esses sinais físicos de identificação são variáveis e diferem de um lugar a outro, e é absolutamente impossível usá-los para determinar o pertencimento de um indivíduo à religião mosaica. Por exemplo, os judeus do Cáucaso têm crânio curto (são braquicéfalos); os dos países árabes da África do Norte têm cabeça alongada (são dolicocéfalos); e, na maior parte dos judeus da Europa, a caixa craniana é de forma variável e de tamanho médio. Fisicamente, os judeus se parecem muito mais com as populações em que

vivem do que com seus correligionários das outras comunidades. O mesmo ocorre com seu comportamento físico, seus gestos e aquilo que se define como o conjunto das características mentais.

Se existe uma especificidade entre grupos judaicos particulares, ela provém da história, e não da biologia. As funções econômicas que foram impostas aos israelitas ocasionaram o desenvolvimento de uma subcultura específica e de características linguísticas correspondentes. Todavia, a modernização atenua pouco a pouco o separatismo judaico tradicional e integra seus membros em novas culturas nacionais. Se os argumentos antissemitas são desprovidos de todo fundamento científico, o mesmo ocorre com a ideologia sionista, que os reúne por raciocínios semelhantes. Kautsky estava consciente do sofrimento dos judeus do Leste Europeu e, em particular, das perseguições impostas pelo regime czarista. Como socialista, via uma única solução possível ao problema do antissemitismo: a marcha para um novo mundo igualitário onde os problemas nacionais se resolveriam e a questão das raças desapareceria totalmente da ordem política do dia.

É interessante notar que, em seu desenvolvimento contra a concepção racial do judaísmo, Kautsky se inspirou, particularmente, em dois antropólogos norte-americanos de origem judaica que tentaram confrontar ao mesmo tempo a popularidade da "biologização" da história humana e a racialização do estatuto do judeu. Franz Boas, que pode ser considerado o pai da antropologia norte-americana, e o demógrafo Maurice Fishberg publicaram em 1911 duas obras importantes, cada um em sua área: *A mente do ser humano primitivo*, de Boas, procurava desatar os laços especulativos entre a origem racial e a cultura, e *The Jews* [Os judeus], de Fishberg, tentava, por meio de um procedimento empírico, provar que a estrutura física dos judeus não era uniforme em nenhum aspecto.[31] Frequentemente escreveu-se que a obra de Boas contribuiu de maneira decisiva para tirar a antropologia norte-americana do imbróglio biológico darwiniano do século XIX no qual ela havia se enterrado. Não é por acaso que a edição alemã de seu livro foi queimada em 1933 pelos estudantes nazistas.[32]

O ensaio de Fishberg provocou menos repercussões, mas contribuiu notavelmente para o questionamento das posições racistas antijudaicas. Seu estudo se fundamentava em um exame morfológico de 3 mil imigrantes em Nova York e foi completado por observações originais que chamavam a atenção para a grande disparidade que caracterizava a história dos judeus. Com uma lógica mordaz, Fishberg concluiu seu vasto trabalho afirmando que era totalmente injustificado falar de uma unidade étnica entre os judeus modernos, ou de uma raça judaica, assim como era impossível fazer alusão a uma coesão étnica entre os cristãos, os muçulmanos, ou então a uma raça unitarianista, presbiteriana ou metodista.

O livro de Fishberg nunca foi traduzido para o hebraico. Da mesma forma, os três estudos que seguiram sua tradição científica nunca chamaram a atenção em Israel. O ensaio de Harry Shapiro, *The Jewish People* [O povo judeu], publicado em 1960, a obra volumosa de Raphael e Jennifer Patai de 1975, *The Myth of Jewish Race* [O mito da raça judaica], assim como a sutil obra de Alain Corcos de 2005, *The Myth of the Jewish* [O mito dos judeus], não mereceram uma versão hebraica, e as teses que eles apresentam não foram objeto de nenhum debate no mundo cultural e científico israelense.33 Parece que a infraestrutura “científica” estabelecida por Ruppin e Salaman na Jerusalém dos anos 1930 e 1940 refreou com eficácia a penetração em Israel de uma literatura antropológica e genética que colocasse em dúvida a própria existência de um povo-raça judeu e se opusesse por isso mesmo aos mecanismos de produção ideológica da ação sionista.

Depois da Segunda Guerra, havia se tornado mais difícil usar termos como “raça” ou “sangue”. Desde a publicação em 1950 da célebre declaração sob a égide da Unesco, de cientistas eminentes que desaprovavam completamente o vínculo entre cultura nacional e biologia e afirmavam que a ideia de raça se refere mais a um mito social que a um fato científico, os pesquisadores passaram a se abster de usar esses termos.34 Essa recusa geral e consensual não teve efeito nos cientistas israelenses, nem questionou a profunda crença sionista na origem única do povo errante. Embora a “raça judaica” tenha desaparecido da retórica universitária comum, uma nova área científica surgiu sob o respeitável nome de “pesquisa sobre a origem das comunidades judaicas”. No jargão jornalístico popular, foi simplesmente nomeada como “a pesquisa do gene judeu”.

O Estado de Israel, que começou a agrupar uma parte das populações originárias das comunidades judaicas de toda a Europa, depois parte de inúmeros judeus do mundo muçulmano, se viu confrontado em seus primeiros anos com o problema urgente da cristalização de uma nação e de um povo novo. Como lembramos nos capítulos anteriores, os intelectuais judeus imigrados na Palestina mandatária, cuja ação educacional contribuiu para a criação do Estado, desempenharam o papel principal nessa elaboração cultural. Da Bíblia ao Palmach (unidade de combate no exército da população judaica da Palestina mandatária), a história “orgânica” do “povo judeu” foi difundida e ensinada em todos os níveis do sistema educacional do Estado. A pedagogia sionista moldou gerações de alunos que acreditaram ingenuamente na especificidade de sua “etnia” nacional. No entanto, na era do positivismo científico, a ideologia nacional tinha necessidade de um novo apoio, mais legítimo que aquele dado pelos recursos evanescentes das ciências humanas: os laboratórios de biologia foram

então chamados ao socorro, mas responderam a princípio de maneira relativamente reservada.

Em um doutorado realizado na universidade de Tel-Aviv, Nurit Kirsh analisou os primórdios da pesquisa genética em Israel.[35] Suas conclusões são categóricas: a genética, como a arqueologia nos anos 1950 em Israel, era uma ciência enviesada inteiramente dependente de uma concepção histórica nacional que se esforçava para encontrar uma homogeneidade biológica entre os judeus ao redor do mundo. Os geneticistas haviam interiorizado o mito sionista e, por um processo semiconsciente, procuravam adaptar-lhe os resultados de suas pesquisas. Para Kirsh, a diferença importante entre os antropólogos engajados no período anterior à fundação do Estado e os novos cientistas israelenses do Estado criado recentemente residia no fato de a genética possuir um peso específico mínimo no cenário público nacional. As conclusões das pesquisas, publicadas, apesar de sua carga ideológica tendenciosa, nas melhores revistas científicas internacionais, não repercutiram nem na imprensa nem nas outras mídias hebraicas. Isso significava que sua função pedagógica no sistema educacional geral israelense era marginal.

É possível que, nos anos 1950 e no início dos anos 1960, a jovem genética israelense tateante tenha servido apenas no âmbito de uma elite profissional restrita. A tentativa de fundar a especificidade do judaísmo em um modelo de impressão digital, por exemplo, ou ainda a pesquisa das doenças características do conjunto dos judeus não tiveram sucesso particular. Revelou-se que os judeus não tinham as impressões digitais uniformes características dos antigos deicidas e que as doenças difundidas nas comunidades judaicas da Europa central (a doença de Tay-Sachs, por exemplo) não se pareciam, infelizmente para os sionistas, com as doenças dos judeus do Iraque ou do Iêmen (como o favismo, doença provocada pelo consumo de favas). No entanto, a preciosa matéria biomédica e genética recolhida nos laboratórios israelenses alimentou posteriormente uma publicação coletiva mais respeitável.

Em 1978, *The Genetics of the Jews*, obra redigida por uma equipe de pesquisadores sob a direção de Arthur Mourant, foi publicada nas prestigiosas edições de Oxford.[36] Esse britânico erudito, cientista entusiasta, havia se interessado pelo judaísmo seguindo os passos de seu mentor, o qual era membro de uma seita cujos adeptos acreditavam que todos os britânicos eram descendentes das “dez tribos desaparecidas”. Quando o exército britânico conquistou a Palestina, Mourant estava certo de que se tratava do início da redenção. Anos mais tarde, começou a pesquisar a origem biológica comum dos “verdadeiros” judeus, adaptando para isso a antropologia genética ao relato bíblico. Como disse o geneticista israelense Raphaël Falk, todo o trabalho do pesquisador britânico consistiu em “atirar inicialmente as flechas e colocar os alvos em função delas”.[37] Segundo Mourant e seus colegas, apesar das diferenças importantes entre os “asquenazes” e os “sefarditas”, todos os filhos de Israel possuíam

necessariamente uma única origem. Ele se esforçou para provar através do estudo da frequência dos alelos A e B em comunidades distintas que os genes dos judeus de regiões diferentes tinham mais semelhanças entre si do que com os genes de seus vizinhos. Quando os resultados genéticos não correspondiam exatamente ao objetivo ideológico procurado, Mourant continuava sua pesquisa até a obtenção de outros resultados.

Embora a teoria de Mourant fosse fraca e desprovida de fundamento (a própria aplicação à área da ciência genética das categorias gerais "asquenazes" e "sefarditas", ligadas à diversidade de rituais religiosos, não é pertinente), ela deu legitimidade e impulso à pesquisa do gene específico dos judeus nas faculdades das ciências da vida das universidades israelenses. À medida que a Segunda Guerra e afastava no tempo, as inibições se amenizavam. O domínio israelense sobre uma população não judaica em crescimento permanente desde 1967 estimulou ainda a necessidade nacional profunda de determinar uma identidade etnobiológica. Em 1980, Bat-Sheva Bonné-Tamir, da escola de medicina de Tel-Aviv, publicou um artigo intitulado "Um novo olhar sobre a genética dos judeus", no qual ela não hesitava em se orgulhar da originalidade vivificadora do renascimento da pesquisa sobre os genes judeus. Começava seu texto com esta declaração: "Nos anos 1970, inúmeros novos trabalhos que tratam de questões como: 'Qual é a origem do povo judeu?' e 'Existe uma raça judaica?' foram publicados no âmbito da antropologia genética dos judeus".38

Os estudos anteriores a 1970 eram, de seu ponto de vista, muito antirraciais e insistiam deliberadamente nas diferenças genéticas entre as comunidades judaicas. Os trabalhos recentes, baseados nos consideráveis desenvolvimentos nesse domínio, punham em destaque a semelhança genética essencial entre as diferentes comunidades e a importância mínima da contribuição dos "estrangeiros" para a patrimônio dos genes característicos dos judeus:

> Uma das descobertas mais surpreendentes dessas pesquisas reside na proximidade genética entre os judeus da África do Norte e do Iraque e os asquenazes. Na maior parte dos casos, constituem um único bloco, enquanto os não judeus (árabes, armênios, samaritanos e europeus) se afastaram deles de maneira significativa.39

A cientista afirmava, sem dúvida, que sua intenção não era absolutamente encontrar uma raça judaica, mas, ao contrário, a heterogeneidade dos sinais característicos dos judeus segundo os grupos sanguíneos. Assim, ela ficou antes de mais nada "surpresa" com esses novos resultados, que reforçavam as teses da dispersão e do nomadismo dos judeus da Antiguidade até hoje; a biologia vinha então confirmar a história.

A ideia sionista de um povo-raça judeu tomou a forma de uma ciência da natureza

assentada em bases sólidas e confiáveis, e uma nova disciplina nasceu: a "genética dos judeus", para a qual nada podia, de fato, ter mais peso que uma publicação em reputadas revistas anglo-saxônicas. Apesar da mescla permanente entre a mitologia histórica e hipóteses sociológicas, de um lado, e descobertas genéticas mínimas e duvidosas, de outro, o acesso à ciência canônica ocidental, sobretudo norte-americana, se abriu aos audaciosos pesquisadores israelenses. Israel, a despeito de seus recursos limitados no âmbito da pesquisa universitária, se tornou um dos primeiros países do mundo para a "pesquisa sobre a origem das populações". Em 1981, o país foi até escolhido para acolher o sexto congresso internacional sobre hereditariedade humana, para o qual a professora Bat-Sheva Bonné-Tamir foi designada como secretária. A partir dessa data, a pesquisa israelense recebeu um financiamento generoso que vinha de fundos governamentais e privados, e as descobertas científicas não pararam de se multiplicar. Durante os 20 anos seguintes, o interesse pela genética judaica se estendeu para a Universidade Hebraica de Jerusalém, no Instituto Weizman de Rehovot e no Instituto de Tecnologia de Israel, o Technion de Haifa. Não menos importante: os resultados dessas pesquisas chegaram ao cenário público, onde tiveram repercussão, à diferença do que havia acontecido nos anos 1950. Por volta do final do século XX, o israelense médio sabia que pertencia a um grupo genético unificado cuja antiga origem era mais ou menos homogênea.

No mês de novembro de 2000, foi publicado no importante jornal israelense *Haaretz* um relatório esclarecendo o estudo realizado pela professora Ariela Oppenheim, em colaboração com um grupo de colegas da Universidade Hebraica de Jerusalém. Os resultados desse trabalho foram publicados no mesmo mês em um número da revista científica *Human Genetics*, pelas edições alemãs Springer.[40]

A razão do interesse midiático particular atribuído a esse estudo era que a equipe de pesquisadores havia descoberto um parentesco surpreendente entre os tipos de mutação do cromossomo Y em israelenses judeus, "asquenazes" e "sefarditas" e em "árabes israelenses" e palestinos. A conclusão era que dois terços dos palestinos e quase a mesma proporção de judeus possuíam três ancestrais que viveram havia 8 mil anos. O quadro que se destacava do conjunto do artigo científico era, na verdade, um pouco mais "complexo" e muito mais desconcertante: as mutações do cromossomo Y mostravam também que os "judeus" se pareciam mais com os "árabes libaneses" do que com os "tchecoslovacos", mas que alguns "asquenazes", contrariamente aos "sefarditas", eram mais próximos dos "gauleses" do que dos "árabes".

Esse trabalho foi redigido e editado no período dos acordos de Oslo, antes que estourasse a segunda Intifada, mas infelizmente só foi publicado depois do início da revolta. O "dado genético" segundo o qual os israelenses judeus e os palestinos possuíam ancestrais comuns decerto não transformou o conflito armado em "guerra familiar", mas reforçou indiretamente a hipótese "científica", de raízes já antigas, que

se situava com certeza na origem dos judeus do Oriente Médio.

O desenrolar da "fuga biológica" dessa equipe de cientistas ilustra o grau de seriedade e de ponderação com as quais é conduzida a esquisa sobre o DNA "judeu" em Israel. Pouco mais de um ano depois dessa primeira importante descoberta, um novo "furo" de grande repercussão foi publicado na primeira página do jornal *Haaretz*: não havia nenhuma semelhança genética entre os israelenses judeus e os palestinos, contrariamente à afirmação estabelecida no estudo citado antes. Os pesquisadores precisaram admitir que sua tentativa anterior não estava suficientemente fundamentada e que suas conclusões haviam sido muito apressadas. Os judeus, pelo menos os homens, estavam de fato próximos não de seus vizinhos palestinos, mas sim das populações curdas, fisicamente afastadas. Concluía-se do estudo, publicado pela primeira vez na revista *The American Society of Human Genetics*, que o caprichoso cromossomo Y havia anteriormente abusado de seus analistas inexperientes.[41] Os leitores podiam, todavia, se tranquilizar, pois o novo quadro genético mostrava ainda que os "asquenazes" e os "sefarditas" judeus eram próximos uns dos outros. Dessa vez, eles não se assemelhavam aos árabes locais, mas antes aos armênios, aos turcos e, como se viu, sobretudo aos curdos. Evidentemente, teria sido exagerado concluir, e todo mundo o admitia, que a brutal Intifada havia indiretamente contribuído para o progresso da ciência genética em Israel, mas, a partir de então, os "irmãos de sangue" eram novamente distantes e "estrangeiros".

A jornalista do *Haaretz*, especialista em problemas científicos e para quem os judeus de hoje eram, com certeza, os descendentes dos antigos hebreus, se dirigiu imediatamente aos historiadores especialistas do período antigo a fim de que esclarecessem esse enigma inquietante da origem misteriosa. Nenhum dos eminentes professores a quem ela questionou pôde ajudar; não se ouvira falar de onda de emigração, no tempo antigo, do norte do Crescente Fértil em direção a Canaã (Abraão "foi em direção à terra de Israel" a partir do sul do Iraque). A descoberta reforçou então, Deus nos livre, a hipótese de que os judeus vinham dos khazares e não diretamente da semente do suposto ancestral? Durante uma conversa telefônica transatlântica, o célebre professor Marc Feldman, da Universidade Stanford, assegurou à jornalista: não era absolutamente necessário chegar a essa extrema conclusão. A mutação particular do cromossomo Y dos curdos, dos turcos, dos armênios e dos judeus se encontrava em outros povos da região do norte do Crescente Fértil e não era especial aos khazares esquecidos por Deus e pela história.

Não se passou um ano antes que a questão aparecesse novamente nas páginas do *Haaretz*: já estava perfeitamente "claro" que a origem dos judeus homens se encontrava no Oriente Médio, mas do lado das mulheres a pesquisa do gene judeu era um embaraçoso impasse.[42] Em um novo estudo científico que reuniu informações sobre o DNA mitocondrial, transmitido unicamente por hereditariedade feminina, coletado

em nove comunidades judaicas, havia-se descoberto que a origem das mulheres que se supunham ser judias segundo a lei religiosa não se encontrava de forma alguma no Oriente Médio.

Segundo esse resultado “alarmante”, “cada comunidade tinha um pequeno número de mães fundadoras” entre as quais nenhum vínculo pôde ser estabelecido: uma explicação lacunar foi dada, segundo a qual os judeus de sexo masculino teriam chegado sozinhos do Oriente Médio e haviam então desposado, em desespero de causa, mulheres nativas, depois, é claro, de elas se converterem de acordo com as leis.

Essa última conclusão sumária não satisfazia os adeptos do gene judeu, e a redação de uma tese de doutorado foi então iniciada no Technion de Haifa, concluindo que, apesar da escandalosa falta de respeito das mulheres do tempo antigo para com a unificação do povo judeu, por volta de 40 por cento dos “asquenazes” que viviam no mundo eram os descendentes de quatro mães (como na Bíblia). *Haaretz*, segundo seu hábito, cuidou logo de dar fielmente e em detalhes essa informação. O jornal *Maariv*, menos sério, mas de maior circulação, relatou ainda que essas quatro avós ancestrais eram “nascidas em Eretz Israel, por volta de 1.500 anos atrás, e que suas famílias haviam ido para a Itália antes de se instalar na região do Reno e da Champagne”.[43]

As conclusões tranquilizadoras da tese de doutorado sobre o “DNA mitocondrialasquenaze” escrita por Doron Behar foram igualmente publicadas no *American Journal of Human Genetics.*[44] O orientador desse trabalho foi Karl Skorecki, especialista em genética judaica. Esse professor religioso do departamento de medicina do Technion, originário da Universidade de Toronto, já era conhecido por ter “descoberto” a extraordinária “marca dos sacerdotes”. O próprio Skorecki era certamente “Cohen”[45] e, nos anos 1990, após um incidente ocorrido na sinagoga que frequentava no Canadá, a se interessar por sua “venerável” origem. Teve a chance de o rabino Kleiman, que não apenas também era “Cohen”, como dirigia o Centro dos Cohanim de Jerusalém, lhe encomendar um estudo sobre a origem de todos os judeus que levavam o nome “Cohen”.[46] O Centro possuía, ao que parece, fontes de financiamento variadas, que lhes permitiam realizar o estudo que desejassem.

Essa história poderia, com razão, parecer uma alucinação, mas, na realidade “étnica” do final do século XX, tomou ares científicos “fundamentados”, despertando um eco midiático excepcional e tendo a atenção de um grande público. De convictos em Israel e no mundo judeu. Os cohanins, antiga elite aristocrática transmitida por nascimento, que provinha da semente de Aarão, irmão de Moisés, adquiriram uma popularidade inesperada na era da genética molecular. Partes do gene chamadas haplótipos — conjunto dos diferentes alelos ligados em um mesmo cromossomo — se revelaram específicas entre mais de 50 por cento de pessoas com o nome Cohen. Geneticistas britânicos, italianos e israelenses participaram do estudo de Skorecki, cujas conclusões foram publicadas na prestigiosa revista britânica *Nature*.[47] Essa

pesquisa provou sem nenhuma dúvida que a classe dos priests judeus descendia de um ancestral comum que tinha vivido havia 3.300 e trezentos anos. A imprensa israelense correu para confirmar essa descoberta, que causou grande alegria genética!

O aspecto mais divertido da história do "gene dos cohanins" foi que ele quase foi um "gene não judeu". O pertencimento ao judaísmo é determinado, como se sabe, pela mãe. Não era aberrante supor que um número nada insignificante de cohanins não crentes no mundo tenha desposado, do século XIX até hoje, "não judias", embora a lei judaica o proibisse. É provável que dessas uniões tenham nascido filhos "não judeus", que, segundo o estudo do professor Skorecki, levam a "marca genética dos cohanins". Mas desde quando os cientistas judeus são obrigados a olhar detalhes, ainda mais quando Deus já não os habita verdadeiramente? Supõe-se que a "ciência" judaica pura tenha vindo substituir, na era do racionalismo esclarecido, a antiga fé israelita impregnada de preconceitos.

Assim como as mídias entusiasmadas não prestaram atenção ao potencial de "contradições" que a teoria do gene judeo-cohen continha, ninguém se surpreendeu nem se perguntou por que havia se realizado um estudo biológico dispendioso implicando a pesquisa sobre a origem hereditária de uma genealogia aristocrática religiosa. Da mesma forma, nenhum jornalista se preocupou em publicar as descobertas do professor Uzi Ritte, do departamento de genética da Universidade Hebraica, que examinou os mesmos haplótipos dos cohanins do cromossono Y e não encontrou nenhuma distinção.48

O respeito do público pelas ciências "duras" havia novamente se afirmado. De fato era difícil para os profanos colocar em dúvida a confiabilidade de uma informação proveniente de uma ciência considerada exata. Como no caso da antropologia física no final do século XIX e início do século XX, que produzira descobertas científicas duvidosas a respeito da raça para um público receptivo, a genética molecular do final do século XX e do início do século XXI alimentou de resultados parciais e de meias verdades um fórum midiático ávido de identidade. É preciso lembrar que, até aqui, nenhum estudo conseguiu trazer à luz, na base de uma escolha aleatória de elementos genéticos cuja origem "étnica" não era conhecida por antecipação, características uniformes que se apliquem à distinção da hereditariedade judaica em seu conjunto. De maneira geral, a informação sobre o modo de seleção dos elementos observados é pequena e de uma natureza que desperta dúvidas importantes. Tanto mais que as conclusões precipitadas são sempre construídas e reforçadas por meio de um discurso histórico desprovida de qualquer vínculo com o laboratório científico. Em última análise, a despeito de todos os esforços "científicos" e dispendiosos, não se pode caracterizar o indivíduo judeu por meio de um critério biológico, qualquer que seja ele.

Tudo isso não se opõe à possibilidade de uma contribuição da antropologia genética

às descobertas importantes para a história da humanidade, em particular no âmbito da prevenção de doenças. É provável que as pesquisas sobre o DNA, campo científico relativamente jovem, venham a ter um brilhante futuro ao longo dos próximos anos. Mas, em um país onde uma "judia" ou um "judeu" não podem, segundo a lei, desposar um "não judeu" ou uma "não judia", não se saberia considerar no momento a pesquisa de sinais genéticos característicos dos membros do "povo eleito" como uma ciência suficientemente madura e reflexiva. No contexto judaico israelense, essa ciência, assim como as pesquisas realizadas a serviço dos racistas macedônios, dos membros das falanges libanesas, dos lapões do norte da Escandinávia etc.,[49] não pode ser inteiramente libertada dos antigos fantasmas de uma perigosa concepção racista.

Em 1940, Walter Benjamin contava a história do célebre autômato (apelidado de "o Turco") que jogava xadrez e impressionava sempre seu público pela exatidão de suas manobras. Sob a mesa, escondia-se um anão corcunda que dirigia o jogo com brio. Na imaginação fértil de Benjamin, o autômato representava de alguma forma o pensamento materialista, e o anão escondido representava a teologia: na era do racionalismo moderno, a fé envergonhada era também obrigada a se esconder.[50]

Pode-se aplicar essa imagem à cultura da ciência biológica em Israel e à arena pública onde ela se expõe a cada dia: o autômato da ciência genética só na aparência joga no tabuleiro. A verdade é que, nos fatos, o pequeno corcunda, ou seja, a ideia tradicional da raça — que foi obrigado a se esconder para estar de acordo com o discurso "politicamente correto" universal —, continua a dirigir o espetáculo divertido dos cromossomos.

Em um Estado que se define como judaico, mas no qual não existe sinal algum de reconhecimento cultural que permita definir um modo de vida judaico laico e universal, com exceção dos restos espalhados e laicizados de um folclore religioso, a identidade coletiva tem ainda necessidade da representação vaga e promissora de uma antiga origem biológica comum. Atrás de cada um dos atos estatais em matéria de política identitária em Israel, vê-se ainda o perfil da grande sombra negra da ideia de um povo-raça eterno.

Construir um estado "étnico"

Em 1947, a Assembleia Geral da ONU aprovou em uma votação majoritária a criação de um "Estado judeu" e de um "Estado árabe" no território que levava anteriormente o nome de Palestina/Eretz Israel.[51] Milhares de desenraizados sem abrigo vagavam por toda a Europa, e supunha-se que a pequena colônia de povoamento sionista estabelecida no âmbito do mandato britânico deveria absorvê-los. Os Estados Unidos, que, até 1924, haviam acolhido inúmeros judeus do povo iídiche, passaram a ser recusar a abrir suas portas aos sobreviventes do grande massacre nazista; os outros Estados desenvolvidos agiram da mesma forma. No final, era muito mais fácil para esses países propor aos sobreviventes uma terra distante que não lhes pertencia para resolver o incômodo problema judaico.

Aqueles que votaram em favor da decisão internacional não foram particularmente precisos na interpretação do termo "judeu" e não previram os problemas que isso traria no momento da edificação do novo Estado. A elite sionista, que aspirava ao estabelecimento da soberania judaica, tateava no escuro e não sabia ainda definir claramente quem era judeu e quem não era. A antropologia física e a genética molecular que a sucedeu não conseguiram, como acabamos de ver, dar um critério científico que permitisse analisar o caráter de origem de um indivíduo judeu. O nazismo — é preciso lembrar? — também não havia conseguido. Apesar da teoria biológica da raça, pedra de toque de sua ideologia, os nazistas precisaram finalmente definir o judeu segundo documentos burocráticos.

A primeira missão importante do futuro Estado judeu era de afastar, na medida do possível, aqueles que, explicitamente, não se consideravam judeus. A recusa obstinada dos Estados árabes à divisão da ONU e seu ataque combinado contra o jovem Estado judeu contribuíram de fato com o estabelecimento deste: entre os 900 mil palestinos que deveriam permanecer em Israel e nos territórios complementares que ele se atribuiu após sua vitória militar, por volta de 730 mil fugiram ou foram expulsos, ou seja, mais que toda a população judaica do país naquela mesma época (640 mil pessoas).[52] Mais significativo para o futuro do país foi o princípio ideológico segundo o qual "Eretz Israel" era o patrimônio histórico do "povo judeu", de modo que o Estado pôde sem o menor remorso impedir o retorno dessas centenas de milhares de refugiados a suas casas e a suas terras depois dos combates.

Esse expurgo parcial não resolveu totalmente os problemas de identidade no novo Estado. Por volta de 170 mil árabes ainda permaneciam ali, e inúmeros desenraizados haviam chegado da Europa com seu cônjuge não judeu. A resolução da ONU de 1947 havia explicitamente fixado que as minorias restantes teriam direitos civis em cada um dos dois Estados, o judeu e o árabe, condição da aceitação destes pela organização

internacional. Israel teve então de conceder a cidadania aos habitantes palestinos que permaneceram no interior de suas fronteiras. E, embora tenha procedido a expropriações governamentais em mais da metade de suas terras e imposto à maior parte deles um regime militar e limitações severas até 1966, estes se tornaram, contudo, cidadãos do ponto de vista legal.[53]

Encontra-se essa dualidade de valores na Declaração de Independência, documento constitutivo do Estado: de um lado, Israel deveria respeitar as exigências da ONU quanto ao caráter democrático do Estado (Israel "garantirá uma completa igualdade de direitos sociais e políticos a todos os seus cidadãos, sem distinção de crença, de raça ou sexo; garantirá plena liberdade de consciência, culto, educação e cultura"); por outro, deveria corresponder à visão sionista que havia levado à sua criação (estava destinado a estabelecer "o direito do povo judeu ao renascimento nacional em seu próprio país", quer dizer, a um "Estado judeu na terra de Israel". Por que tal dualidade? É essa questão que deve ser agora examinada.

Todo grande grupo humano que se considera formar um "povo", mesmo que nunca tenha sido e que todo o seu passado seja resultado de uma construção inteiramente imaginária, tem direito à autodeterminação nacional. Definitivamente, os combates pela independência política formaram povos com muito mais frequência do que "povos" empreenderam lutas nacionais. Sabe-se que toda tentativa para recusar o direito à autodeterminação a um grupo humano só faz exacerbar sua exigência de soberania e reforçar seu sentimento de identidade coletiva. Isso não significa, bem entendido, que um grupo, qualquer que seja, desde que se considere povo, disponha do direito de deslocar outra entidade de sua terra para pôr em ação seu próprio direito à autodeterminação. No entanto, foi exatamente o que aconteceu na Palestina mandatária durante a primeira metade do século XX (em 1880, havia 25 mil judeus e 300 mil árabes e, em 1947, ainda 650 mil judeus e um milhão e 300 mil palestinos). Contudo, não era inelutável que os traços constituintes característicos do processo de colonização sionista, que reuniram judeus perseguidos e vítimas de discriminações para chegar à criação de um Estado de Israel independente, se tornassem antidemocráticos com o tempo. Podia-se esperar que com o tempo a legislação aplicaria o princípio de igualdade a todos os cidadãos do país e não unicamente aos "judeus".

No primeiro capítulo deste livro, constatamos que não apenas inexiste contradição imanente entre o princípio nacional e a democracia, mas, ao contrário, eles se complementa. Não houve até agora democracia moderna, ou seja, Estado no qual os cidadãos detêm a soberania, sem criação de um âmbito nacional ou plurinacional. O poder da identidade nacional advém da consciência do fato de que todos os cidadãos do Estado são supostamente iguais. Não é aberrante dizer que os conceitos de "democracia" e de "identidade nacional" geralmente coincidem e envolvem o mesmo

processo histórico.

A escolha do nome oficial do novo Estado e a polêmica que ele imediatamente desencadeou permitem proceder a uma primeira decodificação da "caixa-preta" que constitui o renascimento judaico. O antigo reino de Israel da dinastia de Omri não gozava, sabese, de grande estima na tradição religiosa. Eis a razão de o nome "Estado de Israel" ter provocado hesitações: alguns preferiam o nome "Estado da Judeia", que o teria posicionado como herdeiro direto da casa de Davi e do reino dos hasmoneus; outros apreciavam o nome "Estado de Sião", por fidelidade ao movimento sionista que era seu instigador. Mas, se o país tivesse sido chamado de "Judeia", todos os habitantes teriam levado o nome de "judeus", e, se o nome de "Sião" tivesse sido escolhido, todos os cidadãos teriam sido "sionistas". A primeira hipótese teria sido prejudicial para a definição religiosa dos crentes judeus no mundo, enquanto os árabes, em compensação, teriam se tornado inteiramente judeus (como Ber Borokhov e o jovem Ben Gourion haviam imaginado em seu tempo). Na segunda hipótese, o movimento sionista mundial teria provavelmente sido obrigado a recuar diante do estabelecimento da soberania, e os habitantes árabes teriam sido designados em seus passaportes como cidadãos sionistas.

Não houve então escolha, e o Estado recebeu finalmente o nome de "Israel". Desde então, todos os seus cidadãos, quer fossem considerados judeus ou não, se tornaram israelenses. Pode-se ver a seguir que Israel não se contentou com a existência de uma hegemonia judaica, que se expressou por meio de sua bandeira, seu hino ou seus símbolos estatais. Em razão de seu caráter nacional etnocêntrico, recusou-se a pertencer formal e concretamente a todos os seus cidadãos. Edificado desde a origem para o "povo judeu", obstina-se sempre a declarar propriedade exclusiva dele, mesmo que grande parte dessa "etnia" o tenha recusado e rejeitado seu direito a tal forma de autodeterminação.

Pelo que o "*ethnos* judeu" se caracteriza? Estudamos, ao longo de todas estas páginas, as fontes históricas possíveis do judaísmo, assim como o processo de construção essencialista do "povo" a partir de restos e de lembranças desse judaísmo heterogêneo, desde a metade do século XIX. Quem são, nessas condições, os legítimos possuidores desse Estado judeu "recriado" depois de milhares de anos em sua "terra exclusiva de Israel"? Todos aqueles que se consideram judeus ou todos aqueles que se tornaram cidadãos israelenses? Esse problema complexo constituirá um dos principais eixos em torno dos quais se organizará a política identitária do país.

Para bem compreender essa política, é importante examinar o período que precedeu imediatamente a criação do Estado. Desde 1947, foi decidido na prática que os judeus não poderiam ali desposar não judeus: o pretexto cívico dessa segregação, em uma comunidade na qual a maioria era então perfeitamente laica, era aparentemente o desejo de não criar um fosso entre laicos e religiosos. Na célebre

"Carta do *statu quo*" assinada por representantes do campo religioso nacional e por David Ben Gourion, presidente da Agência Judaica, este se comprometeu, particularmente, em deixar a jurisdição matrimonial do futuro estado nas mãos do rabinato.54 Não é também por acaso que Ben Gourion sustentou os círculos religiosos que se opunham obstinadamente a toda constituição escrita.

Em 1953, a promessa política de não instituir o casamento civil em Israel foi posta em bases legais. A lei que definiu o estatuto legal dos tribunais rabínicos determinou que estes teriam jurisdição exclusiva sobre casamentos e divórcios em Israel. Assim, o sionismo socialista, então no poder, começou a mobilizar os princípios do rabinato tradicional como álibi para seu temeroso imaginário, que tremia diante do espectro da assimilação e dos "casamentos mistos".55

Foi a primeira demonstração do Estado da exploração cínica da religião judaica no estabelecimento dos objetivos sionistas. Contrariamente à impressão criada em Israel por inúmeros pesquisadores especialistas das relações entre religião e Estado, a ideologia nacional judaica não se curvou, impotente, diante das pressões de um campo rabínico dominador e defensor de uma tradição teocrática incômoda. Apesar das tensões, da incompreensão e dos choques entre as tendências laica e religiosa no movimento sionista, depois no próprio Estado de Israel, fica claro, ao se olhar um pouco mais de perto, que o sionismo teve necessidade permanente da pressão religiosa para agir e que até a procurou frequentemente. Yeshayahou Leibowitz tinha mais razão que outros quando qualificava Israel como Estado laico "publicamente reconhecido" como religioso. Em razão da dificuldade de estabelecer uma definição e de fixar as fronteiras precisas de uma impossível identidade judaica laica, esta é condenada a se entregar com "sofrimento permanente" à tradição rabínica.

É necessário esclarecer que a cultura laica israelense dos anos 1950 começou a se desenvolver rapidamente, em ritmo muito surpreendente. Mas, embora parte de suas fontes, como as festas e os símbolos, derive de origens judaicas, essa nova cultura não podia servir de base comum suficientemente sólida ao "povo judeu do mundo". Por causa de seus elementos distintivos (sua língua, sua música, sua alimentação e até sua literatura, sua arte e seu cinema), essa cultura começou a demarcar uma nova sociedade, essencialmente diferente, por seus sinais de reconhecimento, da experiência cotidiana dos judeus ou de seus descendentes de Londres, Paris, Nova York ou Moscou.

Os membros do "povo judeu" no mundo não falam, não leem nem escrevem em hebraico, não estão em contato com paisagens urbanas ou campestres de Israel, não vivem diretamente as rupturas, as tragédias e as alegrias da sociedade israelense, não sabem torcer nos campos de futebol, reclamar dos impostos e dos dirigentes políticos que decepcionam o "povo de Israel". A relação com a jovem cultura israelense, desenvolvida na ideologia sionista, era então ambígua: essa cultura era uma filha tanto

amada quanto admirada, mas não totalmente legítima; era uma bastarda que era preciso criar, mas da qual não se haviam de fato observado os traços particulares, fascinantes embora desprovidos de antecedentes históricos ou tradicionais. Esses modernos sinais de reconhecimento, que se inspiravam nas tradições, ao mesmo tempo que as rejeitavam e emprestavam elementos de identidade do Ocidente e do Oriente assim como os ocultavam, constituíam uma simbiose nova e desconhecida. É difícil, como se disse, definir essa cultura laica como judaica, e isso por três razões principais:

> 1. O fosso que a separa de todas as formas culturais da religião judaica, passada ou presente, é muito profundo e abrupto;
>
> 2. Os judeus do mundo não são familiarizados com ela, não fazem parte de sua rica diversidade e de seu desenvolvimento;
>
> 3. Os não judeus que vivem em Israel, sejam eles palestinoisraelenses, imigrantes russos ou mesmo trabalhadores estrangeiros, conhecem melhor suas nuanças que os judeus de outros lugares do mundo e a vivem cada vez mais nos fatos (mesmo que conservem suas próprias distinções).

Os pensadores sionistas cuidaram para não qualificar essa nova sociedade israelense como "povo" nem, evidentemente, como "nação". Da mesma forma, sempre recusaram, contrariamente ao partido Bund, definir a grande população iídiche como um "povo" distinto do Leste Europeu. Tal foi sua atitude em relação à comunidade judaica israelense, que começou a adotar, segundo todos os critérios possíveis, características de povo e até de nação: uma língua, uma cultura de massa comum, um território, uma economia, uma soberania independente etc. O caráter histórico específico desse novo povo foi desconhecido e sistematicamente recusado por seus fundadores e criadores. Esse povo foi considerado pelo sionismo, mas igualmente, é necessário frisar, pela ideologia nacionalista árabe, como um "não povo" e uma "não nação", apenas como uma parte do judaísmo mundial que se prepara para prosseguir a *aliyah*56 (ou a "invasão", segundo o ponto de vista) em direção a "Eretz Israel" (ou a "Palestina").

No entanto, a principal infraestrutura unificadora do judaísmo no mundo, além da dolorosa memória do Holocausto, que, infelizmente, dá ao antissemitismo de forma indireta uma parte duradoura na definição da própria essência do judeu, permanece a antiga cultura religiosa empobrecida (discretamente seguida, como vimos, pelo saltitante duende genético). Nenhuma cultura judaica laica, comum a todos os judeus, existiu no mundo, e o célebre argumento de "Chazon Ish", o rabino Abraham Isaiah Karelitz, segundo o qual a "charrete [do judaísmo secular] está vazia", era e

permanecerá exato. No entanto, em sua ingenuidade tradicional, o rabino especialista na interpretação da Bíblia acreditava que a charrete secular deveria se afastar para dar passagem àquela, carregada, da religião. Ele não havia apreendido o sentido da ideia nacional moderna, que, com sutileza, soube precisamente recompor o conteúdo da charrete cheia e dirigi-la para seus próprios locais de predileção.

À semelhança de Estados como a Polônia, a Grécia ou a Irlanda de antes da Segunda Guerra, ou mesmo da Estônia ou do Sri Lanka de hoje, encontra-se na identidade sionista uma mescla muito especial de ideologia nacional etnocêntrica e de religião tradicional, esta constituindo de fato um instrumento eficaz nas mãos de mestres da "etnia" imaginária. Liah Greenfeld definiu com perfeição a situação característica dessas concepções nacionais de um tipo particular:

> […] a religião não é mais uma revelação da verdade e a expressão de uma fé interior profunda, mas um sinal externo e um símbolo da especificidade coletiva. […] Quando o valor da religião advém essencialmente desse funcionamento externo e material, o que é mais importante é o fato de a religião se tornar uma característica étnica, um imutável traço de pertencimento à coletividade. Como tal, reflete uma necessidade e não uma escolha ou uma tomada de responsabilidade pessoais. É então, em último caso, o reflexo da raça.[57]

Anos mais tarde, quando o *ethos* e o mito socialistas se renderem ao capital do livre mercado, será necessária muito mais maquiagem religiosa para embelezar a "etnia" fictícia. Todavia, Israel nem por isso se tornará um Estado teocrático. A consolidação das bases religiosas na dinâmica da elaboração da política israelense se fará em paralelo à sua crescente modernização. Elas se tornarão apenas mais nacionalistas de forma geral e, sobretudo, muito mais racistas. A ausência de separação entre o Estado e o rabinato em Israel nunca veio do poder real da religião, cujos fundamentos profundos e autênticos ao contrário se amenizaram ao longo dos anos. Essa ausência de separação resulta diretamente, como se viu, do enfraquecimento intrínseco de uma ideia nacional precária que, na ausência de algo melhor, emprestou da religião tradicional e de seu corpo textual a maior parte de suas representações e de seus símbolos, dos quais permaneceu, por essa razão em particular, totalmente prisioneira.

Assim como nunca foi capaz de determinar suas fronteiras territoriais, Israel também jamais conseguiu fixar claramente as fronteiras de sua nação. Os critérios de pertencimento à "etnia" judaica foram, desde o início, motivo de hesitação. Nos seus primórdios, o Estado de Israel havia paradoxalmente adotado, pelo menos em aparência, uma definição aberta segundo a qual todos aqueles que se reconheciam honestamente como judeus eram considerados como tais. Durante o primeiro recenseamento, em 8 de novembro de 1848, pediu-se aos próprios habitantes que preenchessem um questionário no qual certificavam sua nacionalidade e sua religião. Essas declarações serviram como base para o estabelecimento do registro civil, e assim

o jovem Estado conseguiu "judaizar" inúmeros cônjuges que não praticavam a religião mosaica. Em 1950, registravam-se ainda os nascimentos em folhas separadas, sem menção à nacionalidade nem à religião, mas havia, contudo, dois formulários: um em hebraico e outro em árabe. Todos aqueles que preencheram o formulário em hebraico eram potencialmente judeus.58

Em 1950, o Parlamento israelense — o Knesset — aprovou a Lei do Retorno. Essa foi a primeira lei fundamental a fixar juridicamente o princípio afirmado na Declaração de Independência: "Todo judeu tem o direito de emigrar para Israel", salvo se "agir contra o povo judeu ou for suscetível de colocar em perigo a saúde pública e a segurança do Estado". Uma lei que concede automaticamente a cidadania aos beneficiários da Lei do Retorno foi votada em 1952.59

Desde o final dos anos 1940, o mundo viu em Israel, com razão, um refúgio para os perseguidos e os desenraizados. O massacre sistemático dos judeus da Europa e a destruição completa do povo iídiche suscitaram a simpatia do grande público em relação à criação de um Estado que serviria como abrigo para os sobreviventes. Nos anos 1950, após o conflito israelense-árabe, mas também em razão da ascensão da ideologia nacionalista autoritária árabe, semirreligiosa e antes de tudo intolerante, centenas de milhares de judeus árabes foram rejeitados de sua pátria e perderam seus lares. Nem todos puderam se instalar na Europa ou no Canadá, e parte deles foi obrigada (talvez alguns o desejassem) a emigrar para Israel. O Estado hebreu se alegrou e até se esforçou para atraí-los (embora considerasse com temor e arrogância a cultura árabe que esses imigrantes traziam em suas pequenas bagagens).60 A lei destinada a dar o direito de emigração a todo refugiado judeu vítima de perseguição ou oprimido por causa de sua fé ou de sua origem parecia claramente legítima à luz desses fatos. Hoje ainda, uma lei desse tipo não estaria de forma alguma em contradição com os princípios de base de qualquer democracia liberal, se grande parte de seus habitantes partilha uma afinidade e um sentimento de destino histórico comum com cidadãos que lhe são próximos e que são alvos de discriminação em outros países.

Mas a Lei do Retorno não tem como objetivo dar a Israel um abrigo seguro para aqueles que, em razão de sua identificação como judeus, foram perseguidos por aqueles que os detestaram no passado, o são no presente ou o serão no futuro. Se esse fosse o desejo dos legisladores, eles poderiam ter estabelecido a lei em uma base humanista que implicasse o direito de asilo diante dos perigos existentes do antissemitismo. A Lei do Retorno e a Lei Civil que a acompanha resultam diretamente de uma concepção nacional "étnica" do mundo e são destinadas a reforçar no plano jurídico o fato de o Estado de Israel pertencer, na prática, aos judeus do mundo. Por ocasião da abertura do debate no Parlamento durante o qual se propôs a Lei do Retorno, Ben Gourion declarou: "Israel não é um Estado judeu unicamente porque a

maioria de seus cidadãos é judia. É um Estado para todos os judeus e para todo judeu que o desejar".61

Toda pessoa incluída no "povo judeu" — quer se trate de Pierre Mendès France ou de Bruno Kreisky, chanceler da Áustria nos anos 1970, ou do secretário de Estado norte-americano da época, Henry Kissinger, ou do candidato democrata à vice-presidência dos Estados Unidos em 2000, Joe Lieberman — é potencialmente cidadã do Estado judeu, e o direito de ali se instalar quando assim o desejar lhe é assegurado para sempre pela Lei do Retorno. Mesmo que esse "membro da nação judaica" seja cidadão por direito em qualquer democracia liberal, participe ativamente de seu funcionamento ou tenha sido eleito a serviço do Estado, ele está destinado e mesmo obrigado, segundo o princípio sionista, a emigrar para Israel e se tornar um cidadão. E mesmo que deixe o país imediatamente depois de seu ingresso, terá adquirido sua cidadania até a morte.

Evidentemente, a presença desse privilégio, que não existe para as pessoas próximas dos cidadãos israelenses não judeus, deveria incluir uma definição categórica fixando quais são os beneficiários "legítimos". Ora, nem na Lei do Retorno nem na Lei Civil — que, com a Lei sobre o Estatuto da Federação Sionista e aquela do Fundo Nacional Judaico de 1952 (que autorizou a continuidade de suas atividades oficiais no Estado de Israel), assim consolidaram Israel como o país de todos os judeus do mundo — não aparece critério definindo claramente quem pode ser considerado judeu no âmbito legal. Durante a primeira década de existência do Estado, a questão praticamente não se colocou. Parece que a sociedade em formação, que triplicou sua população, estava então mais preocupada com a elaboração de uma base cultural comum às massas de imigrantes, e o problema de "como se tornar israelense?" era ainda mais prioritário.

No entanto, a retirada do Sinai após a guerra de 1956 arrefeceu o entusiasmo cego que havia crescido com a vitória militar. Foi durante esse período de pausa curativa da tensão nacional, em março de 1958, que Israel Bar-Yehuda, então ministro do Interior e representante característico da esquerda sionista, publicou um decreto segundo o qual "uma pessoa declarando de boa-fé ser judia será inscrita como tal, sem que lhe seja necessário trazer prova suplementar de sua judeidade".62 A reação furiosa dos representantes do meio nacional religioso não se fez esperar. O chefe do governo, David Ben Gourion, que sabia perfeitamente que não se podia, em um Estado fundado na imigração, determinar quem é judeu em uma base puramente voluntarista, logo anulou o impulso laico de seu ministro do Interior, e o *statu quo* obscuro foi restaurado. De volta às mãos dos religiosos, o Ministério do Interior continuou a inscrever como judeus, segundo o costume anterior, aqueles cuja mãe possuísse "identidade" judaica.

O caráter extremista do sionismo que consolidou pouco a pouco as leis do Estado se revelou quatro anos mais tarde. Oswald Rufeisen, mais conhecido como "irmão

Daniel", fez em 1962 uma queixa na Suprema Corte de Justiça para que o Estado reconhecesse sua nacionalidade judaica. Rufeisen nasceu em 1922 na Polônia em uma família judaica e havia se juntado a um movimento de juventude sionista. Durante o nazismo, ele se tornou partidário corajoso e salvou inúmeros judeus. Em dado momento, refugiou-se em um mosteiro para escapar de seus perseguidores e se converteu ao cristianismo. Depois da guerra, tornou-se padre e entrou como monge na ordem dos carmelitas, com a intenção de emigrar para Israel — onde chegou em 1958 —, pois desejava compartilhar o destino dos judeus e se considerava sionista.63 Depois de ter renunciado à nacionalidade polonesa, solicitou a cidadania israelense fundamentando-se na Lei do Retorno, arguindo que, mesmo que sua fé fosse católica, sua "nacionalidade" permanecia judaica. Seu pedido foi rejeitado pelo Ministério do Interior, e ele apelou para a Suprema Corte, que decidiu, em maioria de quatro votos contra um, que Rufeisen não podia ser considerado judeu segundo as leis do Estado. Ele acabou por receber uma carteira de identidade, mas com a menção "Nacionalidade: não esclarecida".

Em última instância, trair a fé judaica para adotar a religião de Jesus vencera o imaginário biológico determinista. Foi decidido de maneira categórica que não existia nacionalidade judaica sem o invólucro religioso. O sionismo etnocêntrico precisou então de suporte da lei religiosa judaica para fixar os critérios principais de sua definição. E os juízes laicos compreenderam perfeitamente essa necessidade histórico-nacional. Esse veredicto acrescentou outro aspecto à concepção de identidade em Israel, que desde então negou o direito ao indivíduo de se autodeterminar como pertencente ao povo judeu: apenas a autoridade jurídica soberana podia decidir a "nacionalidade" do cidadão.64

No final da década de 1960, a definição da identidade judaica foi novamente testada. Em 1968, o comandante Benyamin Shalit prestou queixa contra o ministro do Interior, que negou a seus dois filhos a nacionalidade judaica. A mãe, contrariamente ao irmão Daniel, não nascera judia, mas escocesa. Shalit, oficial respeitável do exército israelense vitorioso, afirmou que seus filhos haviam crescido como "judeus" e desejavam então ser considerados cidadãos de pleno direito no Estado do "povo judeu". Felizmente para ele, e quase por milagre, cinco dos nove juízes decidiram que seus filhos eram judeus por nacionalidade, mesmo que não o fossem por religião. Mas essa decisão excepcional abalou toda a estrutura política. Isso se deu após a Guerra dos Seis Dias, em 1967, quando Israel capturou uma significativa população não judia, e a oposição à miscigenação com os gentios, na realidade, se tornara mais rígida. Em 1970, sob a pressão dos círculos religiosos, a Lei do Retorno recebeu um novo acréscimo que subscrevia a definição integral e precisa do "judeu autêntico" segundo a lei religiosa: "É judeu aquele que nasceu de mãe judia ou se converteu e não está mais ligado a outra religião". Após ser adiado por 22 anos, o laço instrumental entre a religião

rabínica e a concepção nacional essencialista foi então definitivamente atado.

Certamente, inúmeros partidários laicos da nação teriam preferido um critério de definição mais flexível ou mais "científico": por exemplo, a presença de qualquer sinal genético que permitisse determinar o pertencimento de uma pessoa ao judaísmo. No entanto, na ausência de indícios mais gerais ou de categorias "científicas" mais rigorosas, a maioria judaica israelense, na ausência de algo melhor, aceitou o veredicto da lei religiosa. Para o grande público, vale mais uma tradição rígida que uma deplorável confusão na definição da especificidade judaica e a transformação de Israel em uma democracia liberal "igual às outras", isto é, que pertença a todos os cidadãos. Houve certamente israelenses que recusaram essa definição categórica de seu judaísmo. Após a modificação da Lei do Retorno, um deles solicitou inclusive que se mudasse "judeu" para "israelense" na inscrição de sua nacionalidade na carteira de identidade.

Georges Rafael Tamarin era professor de ciências da educação na Universidade de Tel-Aviv. Havia emigrado da Iugoslávia para Israel em 1949 e se declarara judeu. No início dos anos 1970, seu pedido para redefinir sua nacionalidade como "israelense" se justificava por duas razões: a primeira era que o novo critério de definição da identidade judaica havia se tornado, segundo ele, "racial" e "religioso"; a segunda era que, desde a criação do Estado, uma nação israelense havia se formado, e ele se sentia parte dela. O Ministério do Interior não atendeu a seu pedido, e Tamarin se dirigiu à Suprema Corte. Em 1972, seu pedido foi indeferido por unanimidade pelos juízes, que decidiram que ele deveria conservar sua nacionalidade judaica porque não existia nação israelense.[65]

O ponto mais interessante desse caso reside no fato de que o presidente da Suprema Corte, Shimon Agranat, vencedor do prêmio Israel, não se contentou em indeferir o pedido fundamentando-se na Declaração de Independência, mas examinou a fundo a questão e procurou esclarecer a razão pela qual existia uma nação judaica e em caso algum uma nação israelense. As fragilidades teóricas da definição da nação de Agranat, que, por um lado, se apoiava unicamente em aspectos subjetivos e, por outro, recusava o princípio da escolha individual, eram sintomáticas da ideologia que prevalecia em Israel. O fato de ter dado a emoção e as lágrimas dos paraquedistas depois da conquista do Muro das Lamentações como prova viva da existência de uma identidade nacional judaica mostra que Agranat estava mais influenciado pela leitura dos artigos de jornais que pela leitura de livros de história e de filosofia política — o que não o impediu de usá-los como prova de sua grande erudição durante a longa exposição dos motivos do veredicto.

Apesar da definição categórica e restritiva do judeu na Lei do Retorno, as necessidades pragmáticas do Estado eram muito grandes para que ele se privasse de uma imigração "europeia". A partir de 1968, depois da onda de antissemitismo na

Polônia, várias famílias nas quais um dos cônjuges não era de religião judaica chegaram a Israel. Na segunda metade do século XX, na União Soviética e no mundo comunista assim como nas democracias liberais, os "casamentos mistos" estavam em expansão, encorajando o processo de integração nas diversas culturas nacionais (o que levou Golda Meir, chefe do governo israelense, a declarar em 1972 que um judeu ao casar com uma "não judia" se juntava, segundo ela, aos 6 milhões de vítimas do nazismo).

Diante da "deterioração" e do "perigo" dessa situação, os legisladores precisaram equilibrar a definição restrita do judeu ampliando, paralelamente, de maneira significativa o direito de "ir para Israel". O artigo 4A, anexo à Lei do Retorno, dito "artigo do neto", autorizou não apenas os "judeus", mas também seus filhos "não judeus", seus netos e seus cônjuges a emigrar para Israel. Bastava que o avô possuísse a identidade judaica para que seus descendentes pudessem obter a cidadania israelense. Esse importante parágrafo abriu mais tarde as portas para uma ampla emigração, que ocorreu no início dos anos 1990 com a queda do regime soviético. Durante essa onda imigratória desprovida de qualquer dimensão ideológica (Israel começou nos anos 1980 a pressionar os Estados Unidos para que fechassem as portas aos refugiados judeus soviéticos), mais de 30 por cento dos recém-chegados não puderam se registrar como judeus em sua carteira de identidade.

O fato de quase 300 mil imigrantes em um milhão não terem sido definidos como pertencentes ao "povo judeu" (fenômeno designado, na linguagem jornalística israelense, como "bomba-relógio assimiladora") não impediu a continuidade do processo de fortalecimento da identidade etnocêntrica, iniciado no final dos anos 1970. A chegada ao poder do partido Likud, dirigido por Menahem Begin, fez emergir e intensificar dois desenvolvimentos paradoxais cujos sinais já haviam se manifestado anteriormente na cultura política israelense: a liberalização e a etnização.

O enfraquecimento do sionismo socialista (originário do Leste Europeu), que não havia especialmente se destacado por seu espírito de tolerância nem por seu pluralismo, e a ascensão ao poder da direita popular, pouco apreciada pela maioria dos intelectuais israelenses, tornaram mais legítima a noção de conflito político e cultural no país. Israel se acostumou, a partir de então, à alternância regular do poder, que não havia conhecido de fato durante seus primeiros 30 anos. Uma mudança equivalente ocorreu com o fenômeno de contestação e de crítica ao poder. Em 1982, a Guerra do Líbano mostrou que era possível protestar contra o governo durante os combates sem, no entanto, se tornar um traidor.

O lento recuo do Estado de bem-estar social sionista-socialista e o reforço do neoliberalismo econômico contribuíram ao mesmo tempo para aliviar um pouco a pressão da supraidentidade estatal. Quando o superpoder do Estado nacional se relativiza como valor, as subidentidades substitutivas, "etnocomunitárias" em

particular, se fortalecem. Trata-se de um processo mundial, não específico de Israel, que será analisado mais adiante.

Embora a cultura israelense tenha continuado a se afirmar e prosperar nos fatos, os 20 primeiros anos, "calmos", de controle dos territórios conquistados pelo Estado de Israel em 1967, também prejudicaram a continuidade do processo de cristalização de uma consciência civil israelense global. A política de colonização maciça na Cisjordânia e em Gaza, abertamente conduzida no âmbito de um sistema de *apartheid* (embora o governo tenha encorajado o povoamento, nem por isso anexou juridicamente a maior parte dos territórios conquistados para não se ver obrigado a conceder a cidadania a seus habitantes), contribuiu para a implantação nessas regiões de uma "democracia dos mestres judeus", subvencionada e mantida pelo Estado. Essa situação propagou e fortaleceu um sentimento de superioridade etnocêntrica, inclusive nas regiões relativamente mais "democráticas" do país.

O surgimento na opinião pública judaica, sobretudo nos meios tradicionalistas e desfavorecidos socioeconomicamente, de tendência essencialista fechada em si mesma, também foi influenciado pela erupção no cenário político israelense, e em particular nas mídias audiovisuais, de personalidades palestino-israelenses de estilo novo, que exigiram pela primeira vez com "audácia" o estabelecimento de seu direito de participar em plena igualdade da vida coletiva da pátria comum. O temor de perder privilégios adquiridos pelo sionismo, que provinham do caráter "judaico" do Estado, fortaleceu o separatismo "étnico" egocêntrico nas classes populares, particularmente entre os judeus "orientais" e "russos", que não haviam vivido um processo de israelização cultural suficientemente profundo (a melhoria dos rendimentos, como se sabe, é sempre favorável ao processo de integração cultural). Estes se sentiram então ameaçados pelas reivindicações igualitárias cada vez mais expressas pelos representantes da população árabe.

“Judeu e democrático” — um oximoro?

A liberalização e a etnicização dos anos 1980 provocaram, entre outras consequências, o nascimento de um novo partido, mais radical nas suas críticas que o partido comunista tradicional, até então portador de reivindicações árabes e que constituía um desafio muito mais importante para a política identitária do Estado de Israel. Entre os membros da HaReshima HaMitkademet LeShalom [Lista Progressista para a Paz], dirigida por Muhammad Miarri, começou a se expressar uma crítica de novo tipo sobre a própria natureza do Estado de Israel, e vozes conclamando a sua “dessionização” se fizeram ouvir. Isso foi só o começo. Quando as eleições para o Knesset se aproximaram, o comitê das eleições parlamentares desqualificou o novo partido, assim como o partido de extrema direita liderado pelo rabino Meir Kahane. Uma decisão da Suprema Corte, que se tornou o bastião do liberalismo israelense, anulou, no entanto, essa dupla desqualificação, e as duas listas foram autorizadas a participar das eleições.

Ao contrário dos movimentos anteriores palestino-israelenses, como Al-Arde nos anos 1960 e os Filhos da Aldeia nos anos 1970, esse partido, cujo segundo candidato na lista era o general da reserva Mattityahu Peled, obteve duas cadeiras no Parlamento. A nova Knesset reagiu a esse sucesso com uma proposição de mudança da lei que rege o Parlamento, votada por maioria impressionante e sem oposição em 1985.[66] O artigo 7A da Lei Fundamental, “O Knesset”, estipulava explicitamente pela primeira vez que não seria autorizada a participar das eleições para o Parlamento israelense nenhuma lista cujo programa incluísse um dos três elementos a seguir: “(1) a negação da existência do Estado de Israel como Estado do povo judeu; (2) a rejeição do caráter democrático do Estado; (3) a incitação ao racismo”.

Apesar da nova lei, novamente graças à intervenção da Suprema Corte, a Lista Progressista para a Paz não foi impedida de concorrer. Em seguida, outros partidos árabes surgiram e, ao mesmo tempo que cuidaram para não se opor diretamente à lei, não deixaram de desafiar a política israelense questionando a natureza do Estado. Uma geração de intelectuais palestinos, muito jovens para terem vivido a Nakba (o êxodo palestino de 1948) e o regime militar de 1948 a 1966 e que sofreram um processo de israelização pela adoção da cultura hebraica além da cultura árabe, começava a mostrar, com uma segurança crescente, sua insatisfação em relação a uma situação política de aparência simples: o Estado no qual haviam nascido, do qual constituíam um quinto da população e do qual eram, no plano formal, cidadãos de direito, afirmava explicitamente não ser o deles, mas pertencer a um povo cuja maioria continuava a levar sua existência ultramar.

Entre os pioneiros marcantes da oposição ao exclusivismo judaico encontrava-se o

escritor Anton Shammas. Esse grande intelectual bilíngue, autor de uma obra apaixonante em hebraico sobre a identidade nacional dividida, tinha um novo discurso político. Em suma: sejamos todos israelenses pluriculturais, elaboremos uma supraidentidade nacional comum que não apagará nossas culturas de origem, mas nos conduzirá, no futuro, para uma simbiose israelense entre cidadãos judeus e árabes de um mesmo Estado.67 A. B. Yehoshua, um dos mais importantes escritores israelenses e representante típico da esquerda do país, rejeitou imediatamente esse convite com segurança característica: Israel deveria permanecer o Estado do povo judeu disperso e não se tornar o Estado de todos os seus cidadãos. "A Lei do Retorno é a base moral do sionismo", e é preciso rejeitar toda proposição perigosa de dupla identidade no interior do Estado de Israel. O escritor canônico de Haifa estava horrorizado com a ideia de se tornar um judeo-israelense (como os judeus norte-americanos desvalorizados). Ele procurava ser inteiramente um judeu, "sem hífen", apesar dos "novos israelenses" como Anton Shammas, que, se estivessem incomodados, tinham mais era que fechar suas malas e ir para o futuro Estado nacional palestino.68

Talvez tenha sido a última vez que um intelectual palestino-israelense conhecido propôs uma vida cultural comum em uma democracia liberal pluralista única. As reações negativas da esquerda sionista israelense e a Intifada popular que se desencadeou em 1987 tornaram tais proposições ainda mais raras. A crescente identificação dos palestino-israelenses com a luta pela liberação nacional conduzida pelos habitantes árabes, privados dos direitos dos territórios ocupados além das fronteiras estabelecidas pelo acordo 1967, com certeza não levou, até o momento, à reivindicação de sua parte de uma separação territorial em uma base nacional. Mas seu orgulho de uma cultura palestina oprimida e a vontade de conservá-la a qualquer preço levaram inúmeros deles a clamar pela transformação do Estado de Israel em uma democracia polissocial ou pluricultural. Eles têm em comum a reivindicação sine qua non do reconhecimento de seu direito de pertencimento ao Estado de Israel, da mesma forma que seus concidadãos judeus, antes de se identificarem a ele, eventualmente.

A questão do "Estado do povo judeu" se inflamou rapidamente. Nos anos 1990, quando a polêmica pós-sionista aumentou e exaltou vários meios intelectuais, a definição do Estado se tornou um dos principais eixos do debate. Se, no passado, o antissionismo havia sido considerado a negação da própria existência do Estado de Israel, e se o programa mínimo que reunia ainda todos os sionistas repousava na ideia da necessidade para Israel de continuar a servir como Estado exclusivo para todos os judeus do mundo, o pós-sionismo, em compensação, era favorável ao pleno reconhecimento do Estado de Israel nas suas fronteiras de 1967, mas combinava isso com a descomprometedora demanda de que este se transformasse no Estado de todos os cidadãos israelenses.

A reivindicação do direito de propriedade exclusiva dos judeus sobre o Estado de Israel se fortaleceu em paralelo à desagregação progressiva do mito territorial da posse de toda "Terra de Israel" pelo "povo judeu" após os acordos de Oslo de 1993 e, inclusive, mais ainda, após o levante da segunda Intifada em 2000. Se parte importante da antiga direita territorialista havia se tornado pouco a pouco duramente etnocêntrica e racista, o próprio campo centro-liberal começava a se fechar em suas posições sionistas e procurava encontrar uma legitimidade jurídica e filosófica.

Em 1988, o presidente da Suprema Corte e vencedor do prêmio Israel, Meir Shamgar, adotou uma decisão a qual estabelecia que "a existência do Estado de Israel como Estado do povo judeu não questiona sua natureza democrática, da mesma forma que o caráter francês da França não entra em conflito com sua natureza democrática".69 Essa comparação absurda — todos os cidadãos da França, velhos ou novos, são considerados franceses, e nenhum cidadão não francês é considerado participante oculto da soberania — se tornou o ponto de partida de um processo jurídico que foi acompanhado de um leque de ideias pitorescas.

Em 1992, duas das Leis Fundamentais do país, respectivamente intituladas "Respeito e Liberdade do Homem" e "Liberdade de Ação", já se referiam explicitamente ao caráter "judaico e democrático" do Estado de Israel. A lei sobre os partidos, votada no mesmo ano, estipulava também que um partido que recusasse a existência de Israel como Estado judeu e democrático não poderia se apresentar nas eleições.70 Tornava-se paradoxalmente impossível transformar o Estado judeu em uma democracia israelense por meios liberais. O perigo dessa legislação residia no fato de ela não ser precisa exatamente naquilo que torna "judeu" um Estado — um corpo político soberano que se supõe estar a serviço do conjunto de seus cidadãos — nem sobre o que representa um perigo para ele ou corre o risco de anulá-lo como tal.

Foi Sammy Samooha, sociólogo da Universidade de Haifa, que esclareceu de maneira metódica a problemática apresentada por uma democracia que se qualifica a si própria como judaica e a anomalia que constituía esse fato. Desde 1990, ele tomara emprestado de Juan José Linz, sociólogo político da Universidade de Yale, o conceito de "democracia étnica" para aplicá-lo a Israel.71 Samooha cristalizou e melhorou ao longo dos anos seu procedimento inovador e classificou Israel muito abaixo na hierarquia dos regimes democráticos. Comparando metodicamente Israel às democracias liberais, republicanas, polissociais e pluriculturais, concluiu com a impossibilidade de assimilar Israel a elas. Israel se encontra então na categoria dos regimes que podem ser definidos como "democracias incompletas" ou "de qualidade inferior", com Estados como a Estônia, a Letônia ou a Eslováquia.

A democracia liberal representa o conjunto da sociedade que existe em seu âmbito em uma base de igualdade total entre seus cidadãos, sem considerações ligadas às suas origens ou à sua cultura. Serve principalmente como guardiã dos direitos e das leis.

Sua intervenção nas escolhas culturais de seus cidadãos é fraca e mínima (a maior parte dos Estados anglo-saxões e escandinavos se aproxima, em diferentes graus, desse modelo de regime). A democracia republicana se assemelha a esse primeiro modelo no que diz respeito à igualdade total entre seus cidadãos, mas intervém muito mais na cristalização cultural da coletividade nacional. Esse Estado mostra tolerância mínima em relação às subidentidades culturais e se esforça para integrá-las em uma cultura nacional global: a França constitui o exemplo marcante dessa categoria. A democracia polissocial reconhece oficialmente os diversos grupos culturais e linguísticos e favorece sua total autonomia, assegurando-lhes uma representação proporcional igualitária no âmbito político, acrescida de um direito de veto sobre as decisões comuns; a Suíça, a Bélgica e o Canadá representam a aplicação dessa forma de governo. Em compensação, a democracia pluricultural institucionaliza em pequena medida a pluralidade cultural ao mesmo tempo que a respeita, esforçando-se para não atacar a integridade dos diversos grupos e atribuindo-lhes, com esse objetivo, direitos coletivos às minorias, sem tentar imporlhes intencionalmente uma cultura dominante; a Grã-Bretanha e a Holanda podem ser as principais ilustrações dessa tendência. Os diferentes regimes desse "catálogo" têm em comum um elemento central: consideram-se, mesmo no caso da existência de um grupo cultural e linguístico hegemônico ao lado de comunidades minoritárias, os representantes de todos os cidadãos do Estado.

Para Samooha, Israel não pode ser classificado em nenhum dos grupos acima, pois não se vê como a expressão política da sociedade civil que vive no interior de suas fronteiras. O sionismo é não apenas a ideologia oficial que presidiu a elaboração do Estado judeu, mas, além disso, seus cidadãos presumem continuar a pôr em prática seus objetivos particularistas até o final dos tempos. Existe uma espécie de entidade democrática israelense no limite das fronteiras de 1967, que respeita os direitos de cidadania, a liberdade de expressão e de reunião política e onde se desenvolvem eleições livres, mas a ausência de igualdade cívica e política de base a diferencia de todos os tipos de democracia que prosperam no Ocidente.

O modelo apresentado por Samooha implica certamente uma crítica radical da natureza do Estado de Israel, mesmo que ele se esforce ao máximo para evitar um julgamento muito normativo. As conclusões políticas do sociólogo de Haifa foram, contudo, muito mais moderadas que sua audácia crítica pudesse supor. Para ele, a probabilidade de Israel se tornar uma coletividade de cidadãos não é realista. Na sua opinião, a perspectiva mais aceitável é então aquela de uma democracia étnica melhorada, que conservaria um núcleo exclusivista, mas em que a discriminação seria reduzida:

> A melhor solução para os árabes de Israel seria evidentemente uma democracia polissocial, ou seja, um

> Estado binacional. Mas a oposição dos judeus diante dessa possibilidade, que aniquila a ideia de Estado judeu, é total, e seu estabelecimento estaria então na origem de uma terrível injustiça para a maioria da população.72

Pode-se aceitar ou contestar o quadro conceitual de Samooha (uma democracia polissocial, como a Suíça, não constitui exatamente um Estado multinacional), da mesma forma que se pode estar em desacordo com a terminologia generosa que considera que a eliminação da discriminação em relação a uma minoria dominada seria a causa de uma "terrível injustiça" para com a maioria dominante. Pode-se, todavia, contestar a importância da principal contribuição do pesquisador de Haifa: ele foi o primeiro no mundo universitário israelense a abrir a caixa de Pandora da política identitária do país. As lacunas da teoria nesse âmbito eram evidentes, e o ensaio de Samooha introduzia uma abordagem crítica de valor excepcional. Essa iniciativa provocou naturalmente inúmeras reações, tanto do lado dos intelectuais nacionalistas quanto dos pesquisadores críticos pós-sionistas e palestino-israelenses.73

Em resposta às críticas de Samooha, mais ainda após a legislação "judaica" do início dos anos 1990, a *intelligentsia* israelense, tradicional e liberal, se mobilizou para demonstrar a normalidade da democracia de seu país. As opiniões mais marcantes desse leque serão apresentadas a seguir. Seus defensores, não por acaso, foram todos vencedores do prêmio Israel. A prestigiosa marca de reconhecimento que esse prêmio constitui é atribuída pelo Estado judeu a sua elite literária e científica, dando assim um peso preponderante à concepção do mundo dessa elite. Os vencedores do prêmio Israel formam um elemento predominante do cenário cultural do país, e suas opiniões representam a própria essência da ideologia nacional ao mesmo tempo que fazem surgir exatamente sua natureza contemporânea.

Para Eliezer Schweid, por exemplo, professor de "pensamento judaico" na Universidade Hebraica de Jerusalém, não existe nenhuma contradição interna na expressão "Estado judeu e democrático". Israel foi criado para

> devolver ao povo judeu os direitos democráticos básicos que lhes foram negados durante inúmeras gerações no exílio […]. Não há nenhuma razão institucional para que o povo judeu renuncie a esse direito no Estado que ele construiu para si com as próprias mãos, no qual investiu uma enorme energia criadora, verteu seu sangue e do qual elaborou a economia, a sociedade e a cultura.

Para Schweid, toda questão a respeito da contradição entre o judaísmo e a democracia é infundada, pois "as fontes éticas que servem de fundamento aos direitos do homem e à ideia do pacto constitutivo da democracia encontram suas origens na religião judaica e na ideologia nacional judaica".74 Mais ainda, na sua perspectiva, se Israel não é o Estado do povo judeu, sua existência deixa de ter sentido.

Shlomo Avineri, professor de ciências políticas na Universidade Hebraica e antigo

diretor-geral do Ministério do Exterior israelense, estima, por sua vez, que Israel como "Estado judeu" é de longe preferível à República francesa, que absorve as identidades e as atrofia. Israel se assemelha, por sua natureza tolerante, à Grã-Bretanha e até a ultrapassa em inúmeros planos. Por exemplo, a proibição dos casamentos civis e a preservação dos casamentos comunitários tais como eram praticados sob o regime otomano, em paralelo com uma educação separada, demonstram a existência *de facto* em Israel de uma grande autonomia cultural dos cidadãos não judeus: "Sem que o Estado de Israel tenha jamais decidido isso, ele reconhece o direito de seus cidadãos árabes à igualdade dos direitos, não apenas no plano individual, mas como grupo".75 Consequentemente, para Avineri, o Estado judeu pode conservar todos os seus símbolos — sua bandeira, seu hino e suas leis judaicas, em particular a Lei do Retorno, que não seria diferente das outras leis de imigração — e separar legalmente a maioria judaica das minorias que vivem a seu lado, ao mesmo tempo que permanece uma democracia multicultural de alto nível. Sua situação não é diferente daquela da fina flor dos Estados liberais no mundo.

Como professor de ciências políticas, mesmo que sua área de especialização seja a filosofia alemã, presume-se que Avineri conhecesse o julgamento da Suprema Corte norte-americana do ano de 1954 (Brown v. Board of Topeka), que estipula que o *separate but equal* não pode ser equivalente de *equal* e entra então em contradição com a décima quarta emenda da Constituição norte-americana, segundo a qual todos os cidadãos norte-americanos são iguais. Essa decisão histórica, que encorajou o combate em favor da igualdade civil e contribuiu para instaurar uma mudança duradoura do conjunto da política identitária nos Estados Unidos, não conseguiu penetrar a consciência sionista desse pesquisador erudito que vivia em Jerusalém (aliás, capital "unificada" na qual dezenas de milhares de palestinos anexados a Israel em 1967 se tornaram residentes permanentes e não tiveram direito de participar das eleições, ou seja, ao exercício de seu direito de soberania cívica).

Da mesma forma, para Asa Kasher, professor de filosofia na Universidade de Tel-Aviv e vencedor do prêmio Israel por sua contribuição na área dos estudos sobre a ética, Israel não difere das democracias mais avançadas do mundo e não existe contradição alguma entre os termos "judeu" e "democrático". Para ele, a problemática de um Estado nacional democrático não é de forma alguma específica de Israel: "Há bascos na Espanha, frísios na Holanda e corsos na França. Desse ponto de vista, o Estado de Israel, onde vivem por volta de 20 por cento de pessoas pertencentes a outro povo, não constitui uma exceção".76 O Estado de Israel é democrático "em seu ideal concreto", e é inútil pedir-lhe que se torne explicitamente o Estado de todos os seus cidadãos. É certo que o sentimento de pertencimento da maioria é diferente daquele da minoria, mas isso é próprio das nações modernas.

O que Asa Kasher ignorava manifestamente, apesar de sua erudição, é que, a

despeito do fato de a cultura e a língua de Castela serem dominantes na Espanha, o Estado ibérico pertence a todos os espanhóis, sejam eles castelhanos, catalães, bascos ou outros. Se o governo espanhol ousasse declarar que a Espanha era dos castelhanos, e não de todos os espanhóis, sua vida como Estado seria imediatamente abreviada. A França considera os corsos franceses de direito, apesar de uma minoria entre os habitantes da ilha não estar satisfeita com isso. A república francesa não se considera de modo algum propriedade dos cidadãos católicos do continente, e é explicitamente também dos habitantes da ilha corsa, assim como pertence aos franceses judeus, aos franceses protestantes e até aos franceses muçulmanos. Para o filósofo judeu que vive em Israel, uma "leve" diferença desse tipo nas definições da nação não merece muita atenção. Na sua perspectiva, a "democracia do povo judeu" é semelhante, por sua grande moralidade, a qualquer outra sociedade ocidental.

Entre as diversas tentativas teóricas que visam a legitimar a existência de Israel como Estado democrático do "povo judeu", nota-se em particular as de âmbito jurídico. À medida que a categoria "judaica" apareceu pela primeira vez no léxico das Leis Fundamentais, os juízes e os professores de direito se viram obrigados a se mobilizar e redigiram as defesas detalhadas e motivadas em favor dessa nova tendência legislativa. Muita tinta correu para provar a todos os espíritos duvidosos que se podia aderir no plano estatal à tradição judaica tratando ao mesmo tempo os não judeus de maneira perfeitamente igualitária. A leitura de seus escritos produziu, antes de mais nada, a impressão de que essa "igualdade" se assemelha bastante à indiferença.

Para Haim Cohen, vice-presidente de honra da Suprema Corte e antigo ministro da Justiça, as coisas são simples:

> Os genes dos ancestrais de nossos ancestrais estão enraizados em nós, quer queiramos ou não. Um homem que se respeita se esforça para saber não apenas como existe ou aonde vai, mas também de onde vem. O patrimônio de Israel, tomado em seu sentido mais amplo, é o legado que o Estado recebeu naturalmente, e ele o torna um Estado judeu como que por ele mesmo.77

Essas afirmações não tornam Haim Cohen racista. Ele sempre foi um juiz liberal (no processo Rufeisen, foi a opinião voluntarista dissidente) e sempre soube que "a continuidade biológico-genética é um fenômeno mais do que duvidoso".78 Durante sua difícil tentativa para definir em profundidade a judeidade não religiosa do Estado, ele, no entanto, concluiu:

> A identidade judaica não se resume em uma cadeia biológicogenética: a perenidade espiritual e cultural é muito mais importante em relação a isso. A primeira posiciona Israel como um Estado dos judeus; a segunda faz disso um Estado judeu. Não existe contradição entre essas duas identidades: completam-se e talvez até sejam interdependentes e ligadas por uma relação de condicionalidade.79

Foi aparentemente por essa condicionalidade que o juiz Cohen se integrou nessa continuidade judaica, assim como no patrimônio de Israel, não apenas a Bíblia, o Talmude e as lendas talmúdicas, mas também Espinosa, filósofo que, como se sabe, abandonou o judaísmo e foi relegado ao ostracismo pelos seguidores dessa religião. Suas laboriosas tergiversações que visam a determinar a natureza da democracia judaica deixam de lado, em contrapartida, 20 por cento de seus cidadãos árabes, e inclusive os cinco por cento cuidadosamente inscritos pelo Ministério do Interior como não judeus, cuja maior parte fala hebraico e paga seus impostos.

O antigo presidente da Suprema Corte Aaron Barak é considerado, assim como Haim Cohen, um dos juízes mais liberais e eruditos da história do direito israelense. Em 2002, diante dos visitantes do trigésimo quarto Congresso Sionista, ele escolheu falar dos "valores de Israel como Estado judeu e democrático".[80] Quais são as normas judaicas do Estado? Uma mescla de noções que vêm da lei judaica tradicional e do sionismo. O mundo do dogma judaico é um "mar sem fim". O mundo do sionismo, ao contrário, é constituído pela língua, pelos símbolos nacionais, pela bandeira, pelo hino nacional, pela Lei do Retorno, mas também por "um Estado que libera terras do Estado para o assentamento judaico". Quais são os valores democráticos? A separação dos poderes, o Estado de direito e o respeito dos direitos humanos, inclusive para as minorias. É preciso procurar a síntese e o equilíbrio entre esses dois grupos de valores:

> O fato de dar aos judeus o direito de emigrar para Israel não implica a discriminação em relação aos não judeus. Comporta o reconhecimento de uma diferença. Aqueles que se encontram na nossa nação têm direito à igualdade, quaisquer que sejam sua religião e sua nacionalidade.[81]

O juiz Barak, ainda mais consciente que os outros juristas do fato de a noção de igualdade estar no cerne da democracia moderna, lutou então pela aplicação da justiça em relação à minoria árabe.

Como a justiça opera nesse "núcleo" quando um desses valores reside na "nova aquisição da terra para o assentamento judaico"? O antigo juiz da Suprema Corte, jurista brilhante, propõe soluções que ele, no entanto, não julgou necessário apresentar aos visitantes do Congresso Sionista reunido em Jerusalém. O público não deveria ficar surpreso com isso. O juiz democrata já havia definido o caráter de seu país por ocasião de um acontecimento anterior da seguinte maneira:

> Um Estado judeu é um Estado para o qual o assentamento de judeus no seu campo, nas suas cidades e nas suas aldeias está à frente de suas preocupações [...]. Um Estado judeu é um Estado no qual o direito hebraico desempenha um papel importante e onde o direito do casamento e do divórcio dos judeus é determinado pelo direito bíblico.[82]

Em outros termos, para Aaron Barak, juiz liberal e laico, Israel é judeu, particularmente, graças a projetos como aquele da famosa "judaização da Galileia", perfeitamente circunscrito por um conjunto de leis que estabelecem uma segregação entre judeus e não judeus nessa região.

Daniel Friedmann, embora não fosse juiz, foi nomeado ministro da Justiça pelo chefe de governo Ehoud Olmert. Anteriormente, ele havia ocupado o cargo de professor de direito na Universidade de Tel-Aviv. Como reação a um artigo redigido após a morte de treze palestino-israelenses durante tumultos (não armados) em 2000, ele expressou seu espanto diante do argumento de que "existe um elemento de desigualdade na própria definição do Estado como Estado judeu".83 De fato, a maioria dos Estados possui um caráter nacional; por que esse caráter seria proibido para Israel? Em que Israel é diferente da Inglaterra?

> Na Inglaterra, há minorias judaica e muçulmana que se beneficiam da igualdade de direitos. No entanto, é claro que elas não podem se queixar pelo fato de a Inglaterra ser o Estado dos ingleses, de a religião dominante ser cristã, de a casa real, símbolo do reino da Inglaterra, estar ligada à Igreja anglicana, e de a língua dominante, e a única de fato na qual é possível se expressar no setor público, ser o inglês. As minorias não têm o direito de exigir a entronização de um rei judeu nem muçulmano, assim como não podem pedir a igualdade de estatuto para outra língua.84

Ao que parece, nós não podemos exigir de um professor de direito israelense, que quer provar que seu país é um modelo de democracia, que use uma terminologia mais confiável. Mesmo que seja verdade que o conceito de "Inglaterra" é frequentemente empregado como sinônimo de "Grã-Bretanha", no debate complexo sobre a nação e a ideologia nacional uma negligência conceitual desse tipo é inaceitável. Desde 1707, a Inglaterra não é, como se sabe, um Estado soberano, mas faz parte, com a Escócia, o País de Gales e a Irlanda do Norte (desde 1801), do Reino Unido da Grã-Bretanha. Naturalmente, o passado histórico e cultural desse reino comum é clerical, mas a "Inglaterra cristã" não intervém na escolha individual de um judeu que viva no interior de suas fronteiras: este tem o direito de desposar uma cristã escocesa, e "até", Deus nos livre, uma muçulmana de origem paquistanesa. É inútil acrescentar que a Grã-Bretanha não é o Estado de todos os anglicanos do mundo, à diferença do Estado dos judeus do professor Friedmann, mas é, em contrapartida, importante insistir no fato de a "Inglaterra" não ser o Estado dos ingleses, mesmo que a língua inglesa seja hegemônica ali. É verdade que um judeu não pode se tornar rei da Inglaterra, tanto quanto um cristão inglês que não pertença à casa real. De todo modo, o poder soberano da Grã-Bretanha não pertence mais ao rei há muito tempo, mas ao Parlamento. Assim Michael Howard, filho de um imigrante judeu romeno e chefe do partido conservador, pôde tentar, no início do século XXI, é verdade que sem grande sucesso, se tornar chefe do governo britânico, em vez de fazer *aliyah* para Israel.

A Grã-Bretanha é o Estado de todos os seus cidadãos: ingleses, escoceses, galeses, irlandeses, muçulmanos imigrados e naturalizados e mesmo judeus ortodoxos que reconhecem apenas a soberania dos céus. Aos olhos da lei, todos são britânicos de direito, e o Reino Unido pertence explicitamente a todos os seus súditos. Se a Inglaterra declarasse ser o Estado dos ingleses, como Israel é o Estado dos judeus, os escoceses e os galeses seriam os primeiros a exigir o desmembramento do Reino Unido, muito antes de os imigrantes paquistaneses saírem às ruas para se manifestar. Contrariamente a Israel, a Grã-Bretanha é um Estado multicultural cujas minorias importantes, como os escoceses e os galeses, beneficiam-se há muito de autonomia avançada e sofisticada. Mas, para Daniel Friedmann, os israelenses árabes "locais" se assemelham aparentemente mais a novos imigrantes recém-naturalizados do que a autóctones presentes de longa data, como os escoceses ou os galeses na "Inglaterra".

Pode-se assim passar em revista a lista dos especialistas em direito que se mobilizaram pela defesa do princípio do "Estado do povo judeu". Vamos nos contentar neste capítulo em citar um último, autor de uma obra completa sobre a questão, redigida em colaboração com um historiador. Amnon Rubinstein, professor de direito e antigo ministro da Educação, publicou em 2003, com Alexander Yakobson, uma obra que pode ser considerada a crítica mais séria do pós-sionismo publicada até então: *Israël et les nations* [Israel e as nações].85

Rubinstein e Yakobson não estavam satisfeitos com o funcionamento da "democracia judaica". Não apenas eles se expressaram de maneira explícita em favor de uma ampliação dos direitos humanos e da igualdade em Israel, mas, além disso, seu sistema de argumentação se baseava inteiramente em normas universais. Todavia eram ao mesmo tempo categóricos: não há contradição entre as características "judeu" e democrático" na definição do Estado de Israel. Os problemas de Israel permanecem nas normas do mundo "livre"; é preciso simplesmente regulá-los com bom-senso para a melhoria do modo de governo e das Leis Fundamentais. Os autores partem de postulados consensuais: todo povo dispõe do direito à autodeterminação, e assim igualmente o "povo judeu". Além disso, não existe Estado completamente neutro no plano cultural, e não há consequentemente nenhuma razão para exigir do Estado de Israel que ele possua essa característica.

Para Rubinstein e Yakobson, na medida em que a ONU reconheceu aos judeus o direito à autodeterminação em 1947, este deve ser preservado até que o último judeu tenha se decidido a se "deslocar" para Israel. Eles não exigem esse direito, certamente, para o povo judeo-israelense que se formou no Oriente Médio, pois para eles tal povo não existe. Mas a realidade é dura para os juristas sionistas: no século XXI, não existem mais judeus que não possam deixar o país onde vivem, e, no entanto, salvo alguns, eles se recusam categoricamente a aplicar seu direito de soberania nacional. A balança migratória israelense se torna consequentemente deficitária, e o

número de habitantes que deixam o país, no momento em que estas páginas são redigidas, é maior que o número daqueles que batem às suas portas.[86]

A grande qualidade da obra de Rubinstein e Yakobson, em relação aos outros juristas e pensadores sionistas, reside em sua consciência relativa do fato de Israel, como Estado nacional, não ser exatamente comparável às democracias liberais ocidentais. O livro comporta então essencialmente analogias com os países do Leste Europeu. Os autores têm prazer em apresentar aos leitores as concepções nacionais da direita na Hungria, na Irlanda e na Grécia antes de suas reformas constitucionais, na Alemanha antes dos anos 1990 ou na Eslovênia depois da divisão da Iugoslávia. À leitura dos exemplos citados como justificativa da política etnocêntrica do Estado de Israel, a pergunta se coloca inevitavelmente: os autores da obra estariam prontos, como judeus, a viver em um dos países do Leste Europeu que eles dão como exemplos, ou prefeririam ser cidadãos de um Estado democrático liberal mais normativo?

Durante todo o texto, o vínculo real e profundo de inúmeros judeus com Israel é traduzido com relacão à consciência nacional. A confusão entre, de um lado, um laço estabelecido em grande partepor dolorosas lembranças e de uma sensibilidade pós-religiosa que preserva sua vitalidade para a tradição e, por outro, a sede de soberania nacional, está profundamente enraizada nesses dois autores zelosos, que não sabem infelizmente que a identidade nacional não é assimilável a um puro sentimento de pertencimento a qualquer coletividade. Ela não é unicamente a percepção de uma solidariedade e de um interesse comum, senão os protestantes constituiriam uma nação, assim como os amantes de gatos. A consciência nacional é antes de tudo um desejo de existir em conjunto em uma entidade independente. Supõe que seus detentores vivam e sejam educados no âmbito de uma cultura popular homogênea. Isso foi a própria essência do sionismo desde seu nascimento, durante todas as etapas de seu desenvolvimento até recentemente. Ele desejou uma soberania independente e conseguiu obtê-la, embora outros movimentos de solidariedade judaica tenham existido, cuja maior parte não tinha caráter nacional e dos quais alguns eram até explicitamente antinacionais.

No entanto, como as massas judaicas não se apressaram em viver sob a soberania judaica, os argumentos sionistas devem então ultrapassar o raciocínio nacional. O fracasso da lógica sionista de hoje reside na sua recusa de reconhecer a complexidade dessa realidade, no seio da qual os judeus são suscetíveis de se preocuparem com o destino de outros judeus sem querer por isso viver com eles uma existência nacional. Na obra de Rubinstein e Yakobson, surge outro erro grave, partilhado por todos os advogados da “democracia judaica”, relativo à própria interpretação da ideia moderna de democracia. É então necessário parar um breve instante para esclarecer um conjunto de conceitos que são alvo de inúmeros desacordos.

A democracia possui hoje inúmeras definições; algumas se completam, outras se

antagonizam. Do final do século XVIII até meados do século XX, o termo "democracia" foi essencialmente empregado para designar um regime de soberania do povo, em oposição a todos os governos pré-modernos nos quais o soberano reinava sobre seus súditos pela graça de Deus. Desde a Segunda Guerra Mundial, e mais ainda durante a Guerra Fria, esse termo é aplicado no mundo ocidental unicamente para as democracias liberais. O que não impediu, certamente, todos os países socialistas da Europa de continuarem a se considerar "democracias populares", superiores inclusive ao modelo parlamentar ocidental.

Em razão dessa confusão ideológica permanente, é necessário fazer uma separação analítica e histórica entre o liberalismo e a democracia. O liberalismo, que se desenvolveu nas monarquias na Europa Ocidental e pouco a pouco as restringiu, deu origem ao Parlamento, ao pluralismo político, à separação dos poderes, aos direitos dos cidadãos diante do caráter arbitrário do regime e a todo um leque de liberdades individuais de um novo tipo que nunca havia existido até então em nenhuma sociedade. A Grã-Bretanha do meio do século XIX constituía um exemplo típico de governo liberal não democrático. O direito de voto ainda estava limitado a pequenas elites, e a maior parte do povo não era convidada a participar na vida política.

A ideia democrática moderna, isto é, a concepção de que a soberania pertence a todo o povo, surgiu, em compensação, no cenário da história na forma de uma agitação intolerante, com conotações antiliberais caracterizadas. Seus primeiros representantes foram personalidades como Maximilien Robespierre ou Saint-Just, assim como outros jacobinos durante a Revolução Francesa, que tentaram impor o princípio do sufrágio universal e da igualdade política por meios autoritários, se não totalitários. Foi apenas por volta do final do século XIX que a democracia liberal, por razões complexas, impossíveis de desenvolver no âmbito desta obra, começou a se estender, fundamentando-se no princípio da soberania do povo ao mesmo tempo que preservava os direitos e as liberdades, frutos do liberalismo. Ela ampliou estes últimos e os implantou como fundamentos da cultura política contemporânea.

As democracias liberais desse tipo, que se estabeleceram na América do Norte e na Europa, eram todas de caráter nacional, embora bastante imperfeitas nos seus primórdios. Algumas não davam direito de voto às mulheres, outras o davam apenas a cidadãos a partir de idade avançada. Algumas categorias sociais às vezes possuíam direito de duplo voto; nos estados-nações "étnicos" e "não étnicos", demorou para que todos os cidadãos fossem incluídos de maneira igualitária no corpo eleitoral. No entanto, à diferença das democracias pouco numerosas que haviam existido no mundo grego antigo, as democracias modernas nasceram com uma característica particular: seu desenvolvimento foi ditado por uma pressão universal, levando-as na direção de uma igualdade cívica crescente, colocada em prática nas fronteiras do Estado nacional. O "homem", categoria que não existia como tal no mundo antigo, se tornou, ao lado

dos conceitos de "cidadão", "nação" e "Estado", uma das pedras de toque da doxa política moderna. A soberania e a igualdade de todos no âmbito da sociedade civil constituem desde então exigências mínimas para definir qualquer Estado como democracia. Pode-se dizer, em compensação, que o nível dos direitos e das liberdades garantidos aos indivíduos e aos grupos minoritários ou o grau de separação dos poderes e a independência do sistema judiciário são testemunhos da qualidade do caráter liberal da democracia.

Pode-se definir Israel como uma entidade democrática? Encontram-se, sem dúvida, inúmeros traços liberais. As liberdades de expressão e de associação em Israel das fronteiras de 1967 são consideráveis, mesmo em comparação com as democracias ocidentais, e a Suprema Corte serviu e ainda serve às vezes como freio eficaz à arbitrariedade do poder. É surpreendente que, mesmo nos períodos de conflitos militares intensos, o pluralismo tenha sido relativamente preservado em Israel, assim como em países liberais democráticos em tempo de guerra.

Evidentemente, o liberalismo israelense possui fronteiras e limites, e os ataques aos direitos do cidadão são rotineiros no Estado dos judeus. Por exemplo, o fato de não existir casamento civil, enterro civil público, transporte público no dia do *shabat* e nos feriados, ou ainda a violação do direito de propriedade dos cidadãos árabes revelam um aspecto muito pouco liberal da legislação e da cultura cotidiana israelenses. Além disso, uma dominação de mais de quarenta anos de todo um povo, completamente desprovido de direitos, nos territórios conquistados desde 1967 não contribuiu à consolidação e à ampliação de um liberalismo estável e de alto nível nas terras sob jurisdição israelense. No entanto, a despeito das grandes carências no domínio dos direitos individuais, Israel preservou não apenas as liberdades básicas, mas também um princípio democrático fundamental: ocorrem eleições gerais periódicas, e seu regime é resultado da escolha de todos seus cidadãos. Não se pode, talvez apenas por esse fato, considerá-lo uma democracia clássica que controla, entretanto tardiamente, um espaço colonial, assim como aconteceu com potências europeias no passado?

O caráter problemático da democracia israelense não reside no fato de o *shabat* e as festas judaicas serem seus principais dias de descanso, nem no fato de os símbolos do Estado serem de tradição judaica. O vínculo histórico e afetivo da sociedade judaico-israelense com as comunidades judaicas no mundo não questiona novamente o caráter democrático do país. De fato, assim como, nos Estados Unidos, as comunidades linguístico-culturais conservam fortes vínculos com seus países de origem, ou a identidade castelhana é hegemônica na Espanha, ou uma parte dos feriados na França laica seja católica, não há obstáculo para que o quadro simbólicocultural israelense seja judeu. Em uma democracia normativa em que vivem minorias linguístico-culturais, teria sido naturalmente oportuno instaurar símbolos e festas civis que criam um sentimento de participação e de fraternidade comum a todos os cidadãos, além dos

dias de feriado tradicionais de que dispõem. Não é por acaso que tal tentativa não tenha ocorrido no Estado judeu. De fato, o caráter específico da identidade estatal em Israel, do qual vimos que o código original remonta à cristalização do sionismo, faz com que se duvide da capacidade do Estado “judeu” de ser ao mesmo tempo democrático.

A concepção da nação judaica dominante na sociedade israelense não é a de uma identidade aberta e inclusiva, que convida os outros a se tornarem uma parte dela mesma e a existir ao seu lado em igualdade e simbiose, no respeito das diferenças. Ao contrário, por suas declarações e por sua cultura, ela confina a maioria, a isola da minoria, põe sistematicamente como axioma o fato de o Estado pertencer apenas ao maior número, garantindo inclusive, como vimos acima, um direito de propriedade eterno a um grupo humano externo mais importante ainda que, no fundo, não escolheu absolutamente viver ali. Ela exclui então necessariamente a minoria de uma participação ativa e harmoniosa na soberania e no funcionamento da democracia e se opõe com isso à elaboração de todo fenômeno de identificação política com a maioria que poderia se originar no âmbito dos grupos minoritários.

Supõe-se que, antes de tudo, um governo democrático veja cidadãos em seus eleitores. É eleito por eles, financiado por eles e, em princípio, deve servi-los. O bem público deve se referir a todos os cidadãos em uma base igualitária, pelo menos em aparência. É apenas em um segundo ou terceiro momento que um governo democrático que seja igualmente liberal está no direito de fazer uma distinção entre os subgrupos culturais, a fim de conter os mais fortes e proteger os mais fracos, de conciliar, na medida do possível, os interesses de uns e outros, evitando ao mesmo tempo lesar sua identidade. A democracia não é obrigatoriamente neutra no plano cultural; a identidade estatal global que serve como base de orientação para a cultura nacional deve estar aberta a todos, ou pelo menos tentar incluir todos os cidadãos, mesmo que a maioria se obstine em se distanciar da pressão nacional hegemônica. Em todos os tipos de democracia existentes, é sempre a minoria cultural que tenta proteger sua especificidade e sua identidade diante da dominação da maioria. É também a minoria que tem o direito de reclamar alguns privilégios em razão de sua inferioridade numérica.

Em Israel, a situação é inversa: as prerrogativas estão reservadas à maioria judaica e a seus “remanescentes que continuam a vagar no exílio”. Desde a lei dos proprietários ausentes e a da aquisição das terras na criação do Estado até as leis e decretos que permitem a discriminação dos cidadãos palestino-israelenses (não mobilizáveis no exército) — tanto no plano dos direitos quanto no da divisão de recursos, por meio do conceito de “ex-militar” —, passando pela Lei do Retorno e pela legislação matrimonial, o Estado de Israel circunscreve a seus judeus o essencial do bem público por intermédio de sua legislação. Dos “novos imigrantes”, que se

beneficiam de um generoso "pacote de integração", aos colonos nos territórios ocupados, que participam das eleições e recebem grandes verbas, embora residam fora das regiões sob soberania israelense, os filhos de Israel, "descendentes biológicos" do antigo reino de Judá, têm abertamente a preferência do Estado.

Se o termo "judeu" se transformasse e se tornasse aberto e acessível a todos os cidadãos do Estado, como o termo "israelense", e se cada um deles pudesse se deslocar no espaço identitário segundo sua vontade, seria possível então ser menos severo e começar a considerar Israel uma entidade política comprometida com uma dinâmica que a transformaria um dia em democracia. Mas essa mobilidade foi perpetuamente proibida em Israel. A "nacionalidade" de cada cidadão está inscrita no Ministério do Interior, sem que o próprio cidadão tenha tido o direito de determiná-la e sem que pudesse um dia mudá-la, a menos que se convertesse e se tornasse um crente judeu segundo o dogma religioso. O Estado judeu registra meticulosamente seus proprietários legítimos — em outros termos, os judeus —, em suas carteiras de identidade e/ou nos registros de estado civil. Ele dá com exatidão a definição de "nacionalidade" dos não judeus, às vezes até chegar ao absurdo (por exemplo, a carteira de identidade dos cidadãos israelenses que, infelizmente para eles, tenham nascido em Leipzig de mãe "não judia" antes de 1989 leva ainda a indicação de "Alemanha Oriental" no item "nacionalidade").

O uso do conceito "democracia judaica" teria sido igualmente admissível, a despeito de todas as dúvidas possíveis, na presença de uma tendência histórica que mostrasse sinais de relaxamento da pressão "etnocêntrica" e de um esforço consciente e generalizado em vista da consolidação do processo de israelização. Apesar dos pontos de partida etnicistas, frutos, como se viu, da contribuição do sionismo do Leste Europeu e que se radicalizaram ao longo do processo de colonização na Palestina, o conceito de democracia poderia ter sido fundado em uma tentativa de mudança da morfologia identitária em uma direção cada vez mais civil. A ausência de tal tendência, tanto no âmbito da cultura geral quanto nos âmbitos educacional e legislativo, e a recusa obstinada por parte das elites políticas, jurídicas e intelectuais, de universalização da identidade dominante no interior das fronteiras do "Estado judeu" tornam difícil todo procedimento teórico de boa-fé visando a defini-lo como democracia. A concepção do mundo essencialista que preside a distinção entre o judeu e o não judeu, a definição do Estado por meio desta ideologia e a recusa ferrenha e pública de fazer dele uma república de todos os cidadãos israelenses rompem claramente com os mais altos princípios de qualquer democracia.

Consequentemente, mesmo que não estejamos no âmbito da zoologia e que a exatidão das designações linguísticas seja menos significativa aqui que nas ciências da vida, convém definir Israel como uma "etnocracia".[87] Para ser mais preciso, Israel pode ser caracterizado como uma etnocracia judaica com traços liberais, ou seja, um

Estado cuja missão principal não é servir a um demos civil e igualitário, mas a um *ethnos* biológico e religioso, inteiramente fictício no nível histórico, porém cheio de vitalidade, exclusivo e discriminador em sua encarnação política. Esse Estado, apesar do liberalismo e do pluralismo nele ancorados, considera seu dever continuar, por meios ideológicos, pedagógicos e jurídicos, a isolar sua "etnia" eleita não apenas de seus cidadãos definidos como não judeus, não apenas dos filhos de seus trabalhadores estrangeiros nascidos em Israel, mas também das outras nações do mundo.

A despeito de todas as vicissitudes de sua história, há 60 anos Israel existe sob essa forma de etnocracia liberal. O liberalismo se fortaleceu ao longo dos anos, mas a manutenção das bases etnocráticas do Estado constitui ainda o obstáculo principal para seu desenvolvimento. Mais ainda, os mesmos mitos que se mostraram eficazes para a construção do Estado nacional correm o risco de contribuir no futuro para colocar em perigo sua própria existência.

O mito da propriedade histórica da "terra de Israel", que estimulou a disposição para o sacrifício dos primeiros pioneiros sionistas e autorizou a apropriação *ipso facto* da base territorial que permitiu o estabelecimento do Estado, o levou, 19 anos depois, a se afundar em uma situação colonial direta e coercitiva, da qual tem ainda dificuldades para se desvencilhar. Com as conquistas de 1967, inúmeros partidários da ideologia nacional, tanto laicos como religiosos, consideram os novos territórios ocupados o coração da "terra de seus ancestrais". No âmbito estritamente mitológico, eles teriam completa razão: o espaço imaginário atribuído a Abraão, Davi e Salomão não era nem Tel-Aviv, nem a planície costeira, nem a Galileia, mas Hebron, Jerusalém e os montes da Judeia. Por razões "étnicas", os sedentos de territórios e os discípulos da "terra de Israel integral" rejeitaram toda ideia que visava à integração dos habitantes locais em uma base de igualdade. A expulsão da maior parte dos "autóctones", assim como havia sido feita em 1948 na região costeira da Galileia, havia se tornado impossível em 1967 e só pôde permanecer como aspiração tácita. Como lembramos mais acima, a anexação formal dos novos territórios conquistados teria levado à formação de uma identidade binacional e anulado toda esperança de continuidade da existência de um Estado com maioria de origem judaica.

Foram necessários 40 anos para que as elites políticas em Israel analisassem corretamente a situação e compreendessem que, no mundo tecnologicamente desenvolvido, o controle de faixas de terra não é necessariamente uma fonte de poder. No momento em que são escritas estas linhas, não existe ainda no país dirigentes suficientemente corajosos para decidir essa questão e ousar talhar com firmeza a "terra de Israel". Todos os governos apoiaram e encorajaram as colônias, e nenhum deles tentou até aqui extirpar aquelas que prosperam no coração da "pátria bíblica". No entanto, mesmo que Israel chegue a se libertar dos territórios conquistados em 1967, a contradição intrínseca à sua própria definição não se solucionará por isso, e outro mito, mais resistente que o do território, continuará a planar acima dele como um mau espírito.

A mitologia da "etnia" judaica que se vê como um conjunto histórico fechado sobre si próprio, que sempre, pretensamente, impediu a entrada de estrangeiros e deve por

consequência persistir nessa via, corre nas veias do Estado de Israel e ameaça desagregálo internamente. A preservação de uma entidade "étnica" fechada, a exclusão e a discriminação de um quarto da população civil do país, árabes e outros cidadãos que não são considerados judeus segundo a lei religiosa e a "História", criam tensões incessantes que, em um futuro indefinido, são capazes de se transformar em cisões violentas, difíceis de solucionar. Como exemplo, cada uma das etapas da integração dos palestino-israelenses na cultura israelense cotidiana acelera mais ainda o processo de sua alienação política, e isso não é de forma alguma um paradoxo. Um contato mais próximo e um melhor conhecimento dos valores israelenses, culturais e políticos que, na prática, se referem apenas àqueles que são definidos como judeus e que são apenas vividos por eles, fazem aumentar nos cidadãos palestino-israelenses o desejo de igualdade e de participação mais ativa no exercício da soberania. Esse é o porquê de a rejeição da existência de Israel como Estado exclusivamente judeu tomar corpo e se radicalizar entre os árabes desde 1948, e é difícil entrever os fatores capazes de refrear esse processo. O pensamento arrogante, segundo o qual essa população que cresce e se fortalece aceitará eternamente sua exclusão dos centros do poder político e cultural, é uma ilusão perigosa que lembra a cegueira da sociedade israelense diante da situação de dominação colonialista na Cisjordânia e em Gaza antes do levante da primeira Intifada. Mas, se os dois levantes palestinos de 1987 e 2000 marcaram o enfraquecimento da dominação de Israel nas regiões, onde claramente se fez reinar um típico regime de apartheid, os danos causados a sua existência foram insignificantes em comparação ao perigo subjacente contido no potencial de ódio dos palestinos frustrados que vivem no interior de suas fronteiras. O cenário catastrófico de uma revolta dos árabes da Galileia e as dificuldades apresentadas pela repressão de tal levante não advêm de uma imaginação desenfreada ou sem fundamento. A realização de tal cenário constituiria uma mudança decisiva na história da existência de Israel no Oriente Médio.

Nenhum judeu que viva em uma democracia liberal ocidental poderia hoje se acostumar às formas de discriminação e exclusão vividas pelos cidadãos palestino-israelenses residentes em um Estado que declara explicitamente não lhes pertencer. Os partidários do sionismo entre os judeus no mundo, assim como a maior parte dos próprios israelenses, não se incomodam, não desejam tomar consciência do fato de o "Estado judeu" não poder ser aceito na União Europeia em razão da natureza não democrática de suas leis, tampouco como um Estado legítimo dos Estados Unidos da América. Essa realidade "enviesada" não os impede de continuar a se identificar com Israel, e mesmo de ver nele um país "de reserva". Esse fenômeno de identificação, como se viu, não os leva de forma alguma a abandonar sua pátria nacional para emigrar para Israel, pois, no final das contas, eles não vivenciam a segregação cotidiana nem a alienação que os palestino-israelenses conhecem a cada dia em sua

própria pátria.

Nestes últimos anos, o Estado judeu se mostrou cada vez menos desejoso de acolher uma imigração maciça. O velho discurso nacional que girava em torno da ideia de *aliyah* para Israel perdeu muito de sua magia. Para compreender a natureza da política sionista de hoje, é preciso substituir o termo *aliyah* pela palavra-chave “diáspora”. A fonte do poder de Israel não reside hoje em seu crescimento demográfico, mas na preservação da fidelidade e do apoio das instituições e comunidades judaicas. Nada poderia ser mais nocivo para a força de Israel que a imigração global de todos os grupos de pressão judeus pró-sionistas em direção à Terra Santa. Para Israel, é de longe preferível que esses grupos continuem a existir nas proximidades dos centros de poder e das mídias do mundo ocidental, os quais, aliás, desejam continuar a residir no rico e confortável “exílio” liberal.

O relativo enfraquecimento do estado-nação no mundo ocidental do final do século XX contribuiu de maneira indireta para o desenvolvimento de novas condições favoráveis à ação sionista contemporânea. Se a globalização econômica, política e cultural abala consideravelmente a ideia nacional clássica, ela não elimina por isso a necessidade primordial de identidade e de vínculos com outras coletividades. No período pós-industrial hoje característico dos países ricos do Ocidente, os homens, em razão do enorme movimento dos bens materiais e culturais, estão continuamente em busca de contextos concretos e perceptíveis de pertencimento e de união. E, se o estatuto do Estado todo-poderoso do século XX declinou e se enfraqueceu relativamente, a busca por subidentidades, quer sejam neorreligiosas, regionais, étnicas, comunitárias ou mesmo ligadas a seitas, se tornou uma característica marcante da mudança no tecido morfológico do novo mundo, metamorfose da qual ainda é difícil discernir o sentido.

À luz desse processo, a “etnicidade” judaica beneficiou-se novamente de um ganho de simpatia. Esse modo se cristalizou particularmente há muito nos Estados Unidos. O caráter liberal e pluralista da potência americana, típico Estado de imigração, sempre deixou um lugar generoso para a existência de subidentidades consideradas relativamente legítimas. O fenômeno de nacionalização das massas nos Estados Unidos nunca procurou apagar intencionalmente os estratos culturais anteriores nem os vestígios de crenças antigas (com exceção daqueles erradicados em seus primórdios). É então inelutável que, diante dos anglo-norte-americanos, dos latino-norte-americanos ou dos afro-norte-americanos, os judeus da Europa Central emigrados para os Estados Unidos se considerem em dado momento judeo-norte-americanos. Isso não significa que tenham conservado elementos da grande cultura iídiche, mas que a necessidade de pertencimento a uma comunidade definida era indispensável à procura de núcleos identitários de aparência concreta no interior da grande mescla cultural rápida e irresistível.

À medida que a viva cultura iídiche do passado se desintegrava, a importância de Israel cresceu em inúmeros grupos judeus nos Estados Unidos, e o número de pró-sionistas aumentou igualmente. Enquanto o judaísmo norte-americano havia se comportado com relativa indiferença diante dos massacres da Segunda Guerra na Europa, sua simpatia e seu apoio a Israel não deixaram de aumentar e de se fortalecer, em particular desde a grande vitória da guerra de 1967. Com a criação da União Europeia e o enfraquecimento dos estados-nações na Europa, a etnização transnacional se desenvolveu igualmente no âmbito das instituições comunitárias judaicas de Londres e Paris, e Israel conseguiu navegar através desse novo equilíbrio de forças e ter o máximo de vantagens.

Desde o final dos anos 1970, a carta de perenidade do Estado judeu "étnico" se mostrou ganhadora. Contudo, quanto mais o Brooklyn se aproximou de Jerusalém, mais Nazaré se afastou do coração da política judeo-israelense. Assim, todo projeto que visava a fazer de Israel uma república de todos os cidadãos israelenses surgiu nesse pano de fundo como uma construção imaginária e utópica. A cegueira judeo-israelense diante do processo de radicalização democrática que começou a amadurecer no âmbito do público palestino-israelense, em particular junto à juventude culta, sempre repousou em uma base material clara. Essa atitude não provém apenas do peso de um passado mitológico nem de uma ignorância pura e simples; está igualmente ancorada no profundo interesse que Israel tem de ter benefícios da própria existência da "etnia" que reside além-mar, sempre pronta a financiá-lo, e dela retirar forças.

No entanto, um problema persiste. Mesmo que seja possível distinguir um processo de etnicização pró-sionista claro no âmbito das comunidades judaicas organizadas, no cenário da globalização do final do século XX a realidade da experiência judaica se expressa muito pela assimilação concreta, que mescla os descendentes judeus a seus vizinhos, com os quais estudam na universidade ou se aproximam nos locais de trabalho. A força da cultura cotidiana, quer seja local quer seja global, é ainda mais poderosa e determinante que a força da sinagoga e das atividades folclóricas sionistas do *shabat*. Consequentemente, os fundamentos da força demográfica das instituições judaicas diminuem lenta, porém certamente. A residência confortável dos judeus nos países do "exílio", o amor irresistível entre os jovens e a feliz diminuição do antissemitismo têm um preço alto. As pesquisas mostram que não apenas os "casamentos mistos" aumentam, mas também que diminuem o apoio e o interesse por Israel entre os judeus até os 35 anos. A solidariedade ao Estado judeu permanece estável e popular entre as pessoas com mais de 60 anos. Segundo esses dados, Israel não poderá continuar a obter permanentemente forças na "diáspora transnacional".[88]

Por outro lado, o apoio incondicional do Ocidente não está também inteiramente garantido para Israel, embora o neocolonialismo do início do século XXI, que se

expressou por meio da invasão do Afeganistão e do Iraque, atordoe as elites do poder do Estado judeu. O Ocidente ainda está longe, e o Oriente está sempre aí, apesar da globalização crescente. Não é a longínqua metrópole que corre o risco de ser exposta às reações futuras diante da humilhação do mundo muçulmano, mas precisamente sua ponta de lança. O destino de um Estado *ethnos* fechado em si mesmo e isolado em um pequeno canto do mundo árabe e muçulmano é então hipotético. A partir da atual fase histórica, é difícil, como quase sempre, prever os segredos do futuro, mas existem inúmeras razões para temê-lo.

Todos os partidários da paz devem saber, por exemplo, que um acordo [*compromise*] com um Estado palestino, se for obtido, marcará não apenas o fim de um processo prolongado e tumultuado, mas também o início de outro, longo e necessário, e não menos complicado, no próprio Estado de Israel. A noite de pesadelo corre o risco de ser seguida de um amanhecer igualmente angustiante. O enorme poder militar de Israel, sua arma nuclear e até a grande muralha de concreto na qual ele se fechou não o ajudaram a evitar a transformação da Galileia em "Kosovo". Para salvar o Estado de Israel do sombrio abismo que se cava em seu interior e melhorar suas relações extremamente frágeis com seu entorno árabe, são necessárias uma mudança fundamental da política identitária judaica e uma transformação de todo o tecido das relações com o setor palestino-israelense.

A solução ideal, que, consideradas a ligação e a promiscuidade territorial entre judeus e árabes, permitiria resolver um conflito de cem anos, seria evidentemente a criação de um Estado democrático binacional que se estenderia do Mediterrâneo ao Jordão, mas não seria particularmente razoável esperar do povo judeo-israelense, depois de tão longo e sangrento conflito, e em razão da tragédia vivida por um grande número de seus fundadores imigrados no século XX, que ele aceite tornar-se da noite para o dia uma minoria em seu país. No entanto, se fosse aberrante, no plano político, pedir aos judeo-israelenses liquidar seu Estado, seria preciso em compensação exigir que deixem de considerá-lo sua propriedade indivisa e de fazer dele um Estado segregacionista que discrimina uma grande parte de seus cidadãos, vistos como estrangeiros indesejáveis.

A identidade judeo-israelense deve absoluta e fundamentalmente se transformar e se adaptar à realidade cultural viva e dinâmica que a recobre. Deve empreender um processo aberto de israelização adaptado a todos os cidadãos do Estado. É muito tarde para fazer de Israel um estado-nação unificado e homogêneo. Faz-se então necessário, em paralelo a uma israelização que convida o "outro", desenvolver uma política democrática multicultural, semelhante àquela que existe na Grã-Bretanha ou na Holanda, que daria aos palestino-israelenses, além de uma igualdade total, uma autonomia evoluída e institucionalizada. A busca de sua integração no âmbito dos quadros institucionais da cultura israelense hegemônica deve ser duplicada pela

conservação e pelo desenvolvimento de sua cultura. Todas as crianças palestino-israelenses, meninos e meninas, devem ter acesso, se o desejarem, aos circuitos que levam aos centros da atividade social e cultural israelense. Por seu lado, todas as crianças judeo-israelenses devem saber que habitam um Estado no qual vive uma importante população "outra".

Esse esboço do futuro parece hoje imaginário e utópico. Qual porcentagem da população judaica aceitaria perder os privilégios que lhe concede o Estado sionista? As elites israelenses estarão dispostas a realizar uma transformação psicológica que vai no sentido da adoção de um temperamento mais igualitário, no âmbito de uma globalização cultural? Quantos cidadãos estão de fato desejosos de adotar o casamento civil e de separar totalmente o rabinato do Estado? É possível considerar a revogação do estatuto estatal da Agência Judaica e fazer dela uma associação privada destinada ao desenvolvimento dos vínculos culturais entre os judeus de Israel e as comunidades israelitas no mundo? Quando o Fundo Nacional Judaico deixará de ser uma instituição etnocêntrica discriminadora e devolverá ao "absentista" o um milhão e 300 mil quilômetros quadrados de terras que lhe foi entregue pelo Estado em troca de um preço simbólico — e a esse mesmo preço —, o que assim permitiria talvez a criação de um primeiro fundo de capitais destinado à indenização dos refugiados palestinos?

Alguém ousará, por outro lado, revogar a Lei do Retorno e restringir sua aplicação ao direito de asilo para os refugiados judeus perseguidos? É passível de consideração retirar de um rabino de Nova York o direito automático de se tornar cidadão israelense durante uma visita-relâmpago a Israel (geralmente às vésperas de eleições) antes de retornar a seu país de origem? E o que impediria esse mesmo judeu, se fosse vítima de perseguições (e não porque cometeu um delito), viver segundo a fé judaica em uma república israelense de todos os cidadãos, exatamente como ele o faz atualmente nos Estados Unidos na calma e na serenidade?

Vem então a indagação central, talvez a mais problemática de todas: em que medida a sociedade judeo-israelense estará disposta a se desvencilhar de sua imagem profundamente ancorada de "povo eleito", e é passível de consideração que ela deixe de se vangloriar e de excluir o outro, seja em nome de uma história sem fundamento, seja pelo viés de uma ciência biológica perigosa?

As interrogações que encerram esta obra são então mais numerosas que as soluções que ela traz, e o tom, como na passagem autobiográfica que a inicia, é aqui mais preocupado que otimista. Mas é apropriado que um ensaio que, ao longo das páginas, questiona o passado judaico se conclua por um questionamento um pouco insolente a respeito de um futuro duvidoso.

E, por fim, se é possível tentar modificar de maneira radical o imaginário histórico, por que não procurar igualmente considerar, fazendo prova de muita inventividade,

um futuro totalmente diferente? Se o passado da nação depende essencialmente do mito onírico, por que não começar a repensar seu futuro, antes que o sonho se transforme em pesadelo?

AGRADECIMENTOS À EDIÇÃO FRANCESA

Agradeço a todos os meus colegas, alunos e amigos que me ajudaram ao longo das diversas etapas da escrita deste livro. Meu reconhecimento vai para Yehonatan Alsheh, Yoseph Barnea, Samir Ben-Layashi, Israel Gershoni, Yael Dagan, Eik Doedtmann, Naftali Kaminski, Yuval Laor, Gil Mihaely, Uri Ram, Ze'ev Rubin, Dan Tsahor, Amnon Yuval, Paul Wexler e, sobretudo, Stavit Sinai, os quais foram os primeiros a ler fragmentos do manuscrito. Suas observações preciosas enriqueceram muito sua elaboração.

Os últimos capítulos do livro foram escritos durante uma estada na Universidade de Aix-en-Provence. Assim, gostaria de agradecer Bernard Cousin por sua hospitalidade calorosa e sua generosidade. Meu reconhecimento vai em particular para Katell Berthelot e para todos os outros pesquisadores da Maison Méditerranéenne des Sciences de L'Homme, que, por sua sensibilidade, suas observações e sua abertura de espírito, me permitiram esclarecer vários aspectos nos quais eu não teria pensado sem suas sugestões.

Outros amigos me encorajaram, em momentos de fraqueza e de incerteza, a continuar meu trabalho de escrita. Por seu apoio, meu reconhecimento vai para Houda Benallal, Sébastien Boussois, Roni e Dan Darin, Eliyho Matz, Boaz Evron e Dominique Vidal. Cada um deles, à sua maneira, soube me insuflar a força para ir adiante quando o estágio anterior me havia deixado em total desespero.

Agradeço de coração à equipe da editora Fayard, que se dedicou para que este livro fosse publicado — em particular Henri Trubert. Da mesma forma, a ajuda que minha esposa, Varda, deu foi de valor inestimável, e eu lhe serei para sempre grato por sua paciência sem limite e seus encorajamentos afetuosos.

Graças à ajuda insubstituível de meus amigos Michel Bílis, Levana Frenk e Jean-Luc Gavard, a presente obra pôde vencer inúmeros obstáculos e chegar aos leitores franceses na sua versão atual. Expresso-lhes minha gratidão profunda e calorosa. A edição francesa deste livro é dedicada a meu jovem amigo Basel Natsheh e a todos os israelenses e palestinos de sua geração, na esperança de que contribuirá um pouco para garantir-lhes um futuro melhor na Palestina e em Israel.

É supérfluo dizer que todos aqueles que me ajudaram direta ou indiretamente na realização deste projeto não carregam de forma alguma a responsabilidade das ideias aqui desenvolvidas e evidentemente nem daquelas imprecisões que ele poderia comportar. Como nenhuma instituição e nenhum fundo de pesquisa financiou esta publicação, eu me senti livre de toda obrigação, uma liberdade que não tenho certeza de ter experimentado antes.

NOTAS

PREFÁCIO

* Deutsch, Karl Wolfgang. *Nationalism and Its Alternatives*. Nova York: Knopf, 1969.

** Gellner, Ernest. "Reply to Critics". In: Hall, John & Jarvie, Ian (orgs.) *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdã/Atlanta: Rodopi, 1996.

1 A respeito da invenção de um passado fictício, ver Hobsbawm, Eric & Ranger, T. (orgs.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

2 Apud Geary, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 7. Esse brilhante ensaio demonstra a fragilidade da filiação "étnica" medieval retomada de maneira errônea na corrente dominante da historiografia nacional da Europa moderna.

3 A respeito dessa controvérsia, cf. Silberstein, Laurence J. *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*. Nova York: Routledge, 1999. Ver também Sand, Shlomo. "Le postsionisme: un débat historiographique ou intellectuel?". In: *Les Mots et la Terre: Les intellectuels en Israël*. Paris: Fayard, 2006, pp. 247-87, e Boussois, Sébastien. *Israël confronté à son passé: Essai sur l'influence de la "nouvelle histoire"*. Paris: L'Harmattan, 2007.

4 Trata-se essencialmente de dois ensaios: Kimmerling, Baruch. *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of the Zionist Politics*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1983, e Shafir, Gershon. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict: 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

5 Ver Evron, Boaz. *Jewish State or Israeli Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 1995, e Ram, Uri. "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur". *History and Memory*, v. 6, n. 1, 1995, pp. 91-124. Seria preciso também acrescentar que os "cananeus" foram os primeiros em Israel a questionar os paradigmas clássicos da historiografia sionista, mas eles se fundamentaram para tanto em bases mitológicas muito frágeis.

6 Cf. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1991 [Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008], e Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Balckwell, 1983 [Nações e Nacionalismo. Lisboa: Gradiva, 1993].

7 Detienne, Marcel. *Comment être autochtone*. Paris: Seuil, 2003, p. 15. É a ocasião de lembrar que a escrita deste livro foi em parte inspirada por minhas discussões com o historiador Marc Ferro. Ver neste contexto seu artigo "Les juifs: tous des sémites?". In: Ferro, Marc. *Les Tabous de l'histoire*. Paris: Nil Éditions, 2002, pp. 115-35.

PRIMEIRA PARTE — Construir nações. Soberania e igualdade

* Balibar, Étienne. "La forme nation: histoire et idéologie". In: Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel. *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988.

** Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

1 Observação preliminar: o conceito de "nacionalismo" neste livro não remete a uma ideologia extremista, mas significa essencialmente "ideia de nação", o que é correntemente expresso em inglês por nationalism ou às vezes *nationhood*.

2 Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1997, p. 57. Nietzsche já havia escrito: "Em todo lugar onde os homens dos primeiros tempos colocavam um nome, eles acreditavam ter feito uma descoberta. O quanto, na verdade, era de outra forma! […] Agora, para chegar ao conhecimento, é preciso tropeçar em palavras que se tornaram eternas e duras como a pedra, e a perna se quebrará mais facilmente que a palavra". Nietzsche, Friedrich. *Aurore*. In: *Oeuvre*. Paris: Robert Laffont, 1993, v. 1, p. 998.

3 A propósito das significações do conceito de "nação", ver Rétat, Pierre & Rémi-Giraud, Sylvianne (orgs.). *Les Mots de la Nation*. Lyon: PUL, 1996.

4 Por exemplo: "E o Eterno disse-lhe: duas nações [*leomim*] há no teu ventre, e dois povos [*goyim*] se dividirão ao sair de tuas entranhas", Gênesis 25, 23; "Aproximai-vos para escutar, ó nações [*leomim*], atentai todos, ó povos!", Isaías, 34, 1.

5 O conceito *am*, frequente na Bíblia, remete a um amplo leque de significados: da ancestralidade ou do pertencimento a uma tribo a uma multidão reunida na praça da cidade ou até a uma força de combatâe, am remete a coletividades de naturezas diversas. Ver, por exemplo: "Mas eu e todo o povo [*am*] que está comigo, nós nos aproximaremos da cidade", Josué 8, 5, "[...] e o povo da terra [*am haaretz*] fez Josias, seu filho, reinar em seu lugar" (2 Crônicas 33, 25). O conceito é também empregado para designar a comunidade dos fiéis, o "povo de Israel", eleito por Deus: "Pois tu és um povo [*am* santo para o Eterno, teu Deus; o Eterno, teu Deus, te escolheu, para que tu fosses um povo [*am*] que Lhe pertencesse entre todos os povos da face da terra" (Deuteronômio 7, 6).

6 Algumas cidades (*polis*) da Grécia antiga, assim como a república romana, sob certos aspectos, em seus primórdios, constituem talvez exceções a esse modelo. Em ambos os casos, existiam pequenos grupos de cidadãos cujas características apresentavam certa similaridade com as dos "povos" e as das nações modernas. Mas o *demos*, o *ethnos* e o *laos* gregos ou o *populus* romano que se desenvolveram nos primórdios dessas sociedades escravagistas mediterrâneas eram desprovidos da dimensão inclusiva e da mobilidade social que caracterizam seus semelhantes modernos. Eles não englobavam todos os habitantes das cidades — as mulheres, os escravos, os estrangeiros —, e apenas os homens nativos e possuidores de escravos, ou seja, uma classe social relativamente restrita, gozavam de direitos de igualdade cívica.

7 Ver as observações críticas sobre o uso impreciso do conceito no importante livro: Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard, 2003, p. 18.

8 Smith, Anthony D. *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 66, e igualmente em *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover: University Press of New England, 2000. Ver também a definição bastante próxima dada em Hutchinson, John. *Modern Nationalism*. Londres: Fontana Press, 1994, p. 7.

9 Neste caso, não é surpreendente que Smith lance uma tábua de salvação aos historiadores sionistas ao definir dessa maneira a nação judaica. Ver, por exemplo, Shimoni, Gideon. *The Zionist Ideology*. Hannover: Brandeis University Press, 1995, pp. 5-11.

10 Balibar, Étienne. "La forme nation: histoire et idéologie". In: Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel, op. cit., p. 130.

11 Por mais paradoxal que pareça, o caso extremo da ascensão da república islâmica no Irã não contradiz essa observação. A revolução tinha com certeza como principal objetivo a propagação do islã no mundo, mas seu sucesso essencial foi a promoção do processo de nacionalização das massas no Irã (aliás, como ocorreu anteriormente no caso do regime comunista em outras regiões do terceiro mundo). A propósito do nacionalismo no Irã, ver, por exemplo, Ram, Haggai. "The Immemorial Iranian Nation? School textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran". *Nations and Nationalism*, v. 6, n. 6, 2000, pp. 67-90.

12 Mill, John Stuart. *Considerations on Representative Government*. Chicago: Gateway, 1962, p. 303. A propósito de Mill e do nacionalismo, ver também Kohn, Hans. *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*. Nova York: Macmillan, 1946, pp. 11-42.

13 Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?*. Marselha: Le Mot et le Reste, 2007, pp. 34-35.

14 A propósito dos marxistas e a nação, ver os trabalhos Davis, Horace. *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*. Nova York: Monthly Review, 1967, e Nimni, Ephraïm. *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*. Londres: Pluto, 1991.

15 Apud Haupt, Georges; Löwy, Michaël & Weil, Claudie (orgs.) *Les Marxistes et la question nationale: 1848-1914*.

Paris: Maspero, 1974, p. 254.

16 Ver Stalin, Joseph. "Le marxisme et la question nationale et coloniale". In: Ibid., p. 313.

17 As observações críticas de John Breuilly sobre a abordagem marxista têm interesse particularmente grande. Cf. Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Nova York: St. Martin's, 1982, pp. 21-8.

18 Deutsch, Karl. *Nationalism and Social Communication*. Nova York: MIT, 1953.

19 Id., *Nationalism and Its Alternatives*. Nova York: Knopf, 1969.

20 Anderson, *Imagined Communities*, op. cit., p. 6.

21 Gellner, *Nations and Nationalim*, op. cit., p. 7. É também altamente recomendável ler sua última obra, publicada por seu filho, após sua morte: Id. *Nationalism*. Nova York: Nova York University Press, 1997.

22 Ver, por exemplo, as críticas, na coletânea favorável a essa tese, de Hall, John A. (org.). *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

23 Ao mesmo tempo que combinaram outros elementos culturais, com o princípio de descentralização e um alto nível de implicação cívica na política. A respeito do modelo suíço, ver a antiga obra Kohn, Hans. *Nationalism and Liberty: The Swiss Example*. Londres: Allen & Unwin, 1956, assim como a obra recente Zimmer, Oliver. *A Contested Nation: History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

24 Gellner, *Nations and Nationalism*, op. cit., p. 55.

25 Ibid., p. 1.

26 Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 10-12.

27 Kumar, Krishan. *The Making of English National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. A obra é dedicada ao desenvolvimento mais tardio do nacionalismo na Grã-Bretanha.

28 A respeito do desenvolvimento da questão nacional além da esfera europeia, é aconselhável ler os dois ensaios do pesquisador de origem indiana Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. Tóquio: Zed Books, 1986 e Id., *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

29 Hayes, Carlton J. H. "Nationalism as a religion". In: *Essays on Nationalism*. Nova York: Russell, 1966, pp. 93-125; Id., *Nationalism: A Religion*. Nova York: Macmillan, 1960.

30 Anderson, *Imagined Communities*, op. cit., pp. 10-12.

31 Os modos de constituição das nações não são idênticos àqueles que levam à emergência da classe operária moderna como demonstrou brilhantemente o historiador britânico E. P. Thompson, embora os princípios diretores na desconstrução da abordagem essencialista referentes a essas duas entidades — a nação e a classe — tenham inúmeros pontos em comum. Ver Thompson, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

32 Sobre sua vida cativante e o desenvolvimento de seu pensamento, ver o artigo Wolf, Ken. "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet", *Journal of History of Ideas*, v. 37, n. 4, 1976, pp. 651-672.

33 Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism.* Nova York: Collier Books, 1967. Entre seus primeiros ensaios, convém assinalar sua obra pioneira: *A History of Nationalism in the East*. Nova York: Harcourt, 1929.

34 Ver igualmente Kohn, Hans. *Nationalism, its Meaning and History*. Princeton: Van Nostrand, 1955, pp. 9-90; Id., *The Mind of Germany: The Education of a Nation*. Londres: Macmillan, 1965; Kohn, Hans & Walden, Daniel. *Readings in American Nationalism*. Nova York: Van Nostrand, 1970, pp. 1-10.

35 A esse respeito, é recomendado consultar a crítica de Kuzio, Taras. "The myth of the civic State: A critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, v. 25, n. 1, 2002, pp. 20-39.

36 A respeito do conceito de nação nos Estados Unidos, ver Grant, Susan-Mary. "Making history: Myth and the construction of American nationhood". In: Hosking, Geoffrey & Schöpflin, George. (orgs.), *Myths Nationhood*.

Nova York: Routledge, 1997, pp. 88-106, e Vidal, Gore. *Inventing a Nation: Washington, Adams, Jefferson*. New Haven: Yale University Press, 2004.

37 Sobre a tomada de consciência do fato de a França não ser a "herdeira dos gauleses", ver o testemunho de Ernest Lavisse, o precursor da história pedagógica nacional na França, em Nicolet, Claude. *La Fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains*. Paris: Perrin, 2003, pp. 278-80.

38 Sobre as características do nacionalismo polonês, ver Porter, Brian. *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

39 Sobre o nacionalismo nos Bálcãs e outras regiões no final do século XX, ver o revelador Ignatieff, Michael. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Nova York: Farrar, 1993. Para uma abordagem completamente diferente, cf. Michel, Bernard. *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIX-XX siècle*. Paris: Aubier, 1995.

40 Hobsbawm, *Eric. Nations and Nationalism since 1780*, op. cit., pp. 101-130. Sobre a diferença entre uma consciência nacional político-cívica e uma consciência etno-orgânica, ver igualmente o artigo de Renaut, Alain. "Logiques de la nation". In: Delannoi, Gil & Taguieff, Pierre-André (orgs.). *Théories du nationalism*. Paris: Kimé, 1991, pp. 29-46.

41 Ver Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, e Id., "Nationalism in Western and Eastern Europe Compared". In: Hanson, Stephen E. & Spohn, Willfried (orgs.). *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*. Seattle: University of Washington Press, 1995, pp. 15-23.

42 Gellner, *Nations and Nationalism*, op. cit., p. 100.

43 Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany.* Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 5-11. Brubaker rejeitou posteriormente a distinção conceitual entre um nacionalismo cívico e um nacionalismo étnico e preferiu distinguir um nacionalismo *state-framed* (enquadrado pelo Estado) de um nacionalismo que se põe como *counter-state* (em oposição ao Estado). Cf. Id., "The manichean myth: Rethinking the distinction between 'civic' and 'ethnic' nationalism". In: Kriesi, Hanspeter et al. (orgs.). *Nation and Nationalism Identity. The European Experience in Perspective*. Zurique: Ruegger, 1999, pp. 55-71.

44 Hayes, "Nationalism as a religion". In: *Essays*, op. cit., p. 110.

45 Nairn, Tom. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. Londres: NLB, 1977, p. 340.

46 O clássico de Elie Kedourie, *Nationalism* [Londres: Hutchinson, 1960], oferece um exemplo dessa abordagem.

47 Gramsci, Antonio. *Cahiers de prison*. Paris: Gallimard, 1978, v. 12, p. 309.

48 Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, op. cit., p. 11.

49 Anderson, Benedict. *Imagined Communities*, op. cit., pp.15-16.

50 Gramsci, Antonio. *Cahiers de prison*, op. cit., v. 12, p. 315.

51 De fato, Gramsci empregava o termo "príncipe" para designar o organismo político destinado a conquistar as estruturas do Estado em nome do proletariado. Aqui ampliei o conceito para designar o conjunto de mecanismos estatais. Pode-se encontrar as reflexões de Gramsci sobre o "príncipe" moderno em <www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/modern_prince/index.htm>

52 Aron, Raymond. *Les désillusions du progrès: essai sur la dialectique de la modernité.* Paris: Calmann-Lévy, 1969, p. 90.

53 No judaísmo da Antiguidade, eram, sobretudo, os sacerdotes do Templo, os *cohanim*, que determinavam sua filiação identitária pelo critério do sangue, e no fim da Idade Média, de maneira bastante surpreendente, foi a Inquisição na Espanha que designou os judeus segundo o mesmo critério biológico.

54 Cf. Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique,* v. I, Paris: Gallimard, 1961, p. 2.

55 Sobre a relação entre o nacionalismo e a elaboração de novas línguas, recomendamos a leitura de Billig, Michael. "Nations and Languages". In: *Banal Nationalism*. Londres: Sage Publications, 1995, pp. 13-36, assim como Busekist, Astrid von, "Succès e infortunes du nationalisme linguistique". In: Dieckhoff, Alain & Jaffrelot, Christophe (orgs.). *Repenser le nationalisme: Théories et pratiques*. Paris: Presses de Sciences Po, 2006, pp. 227-262.

56 As investigações a respeito do processo de nacionalismo das massas nas grandes nações são raras. O livro de

Eugène Weber, *La France des nos aïeux. La fin des terroirs* (1976), Paris: Fayard, 2005, é uma exceção.

57 Gellner, *Nations and Nationalism*, op. cit., p.34.

58 Ibid., p. 32.

59 Sobre as diferentes etapas na evolução dos movimentos de minorias nacionais no Norte e no Leste Europeu, ver o importante estudo empírico do pesquisador tcheco Hroch, Miroslav. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Nova York: Columbia University Press, 2000. Segundo a opinião do próprio autor, o título inoportuno (*Revival*) e o aparelho conceitual ultrapassado do ensaio se devem exclusivamente ao fato de sua primeira versão ter sido publicada no início dos anos 1970.

60 A respeito da ilustração visual das nações, ver o excelente livro Thiesse, Anne-Marie. "La nation illustrée". In: *La Création des identités nationales: Europe XVIII-XX*. Paris: Seuil, 1999, pp. 185-224.

61 Sobre a questão de saber por que e como são criados os heróis nacionais, ver a coletânea Centlivres, Pierre; Fabre, Daniel & Zonabend, Françoise (orgs.). *La Fabrique des héros*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1998.

SEGUNDA PARTE — "Mito-história": no princípio, Deus criou o povo

1 Nesse ensaio, Josefo dá poucas informações sobre os judeus crentes que se dispersam e se multiplicam fora do reino de Judá. No presente livro, faço a distinção entre os "judaenses", termo que define os habitantes da Judeia antiga, e os "judeus", termo que convém melhor, na minha opinião, para designar os fiéis que professam a lei de Moisés. Sobre a variedade de definições do judeu, ver o impressionante Cohen, Shaye J. D. "Ioudaios, Iudaeus, Judaean, Jew". In: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties.* Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 69-106.

2 Josefo, Flávio. *Antiquités judaïques*, livre I, 1. Cf. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda.htm>. Uma parte da literatura clássica citada neste livro se encontra na internet. Essa é a razão pela qual inúmeras citações foram diretamente tiradas dos diversos sites, e não da literatura impressa.

3 Ver Halicarnasse, Denys de. *Antiquités romaines*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

4 Havia boas razões para isso. Inúmeras crônicas, como a de Josefo, iniciavam-se com a história da criação, contavam a ascensão do rei Davi e faziam o relato da realeza de Isaías, mas disso elas passavam à história de Jesus e dos apóstolos para continuar no pertencimento dos reis francos e de sua filiação à cristandade. Ver a esse respeito a crônica do bispo Gregório, no século VI da era cristã: Tours, Gregório de. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles Lettres, 1980. Convém também lembrar que no século X da era cristã foi escrito e difundido um livro imitando a obra de Josefo, chamado *Sefer Yosiphon*. Jerusalém: Bialik, 1974 [em hebraico]. No século XI, o rabino Hachimaaz escreveu sua crônica genealógica publicada em *Megillat Hachimaaz*. Jerusalém: Tarshish, 1974 [em hebraico], e no século XII começaram a surgir os primeiros e curtos relatos sobre o sofrimento dos judeus. Sobre as lacunas da historiografia judaica, ver o livro de Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*. Paris: La Découverte, 1984.

5 Basnage, Jacques. *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent: pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèphe*. Den Ha

ag: Scheurleer, 1706-1707.

6 Sobre a obra desse pesquisador de ascendência huguenote, ver Elukin, Jonathan M. "Jacques Basnage and the history of jews: Anti-catholic polemic and historical allegory in the Republic of Letters". *Journal of the History of Ideas*, v. 53, n. 4, 1992, pp. 603-30.

7 Jost, Isaak Markus. *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet*. Berlim: Schlesinger'sche Buch, 1820-1828.

8 A respeito dessa corrente intelectual, ver Hayoun, Maurice-Ruben. *La Science du Judaïsme*. Paris: PUF, 1995,

assim como Mendes-Flohr, Paul (org.). *Chochmat Israel*. Jerusalém: Zalman Shazar, 1979.

9 Para uma maior investigação sobre Zunz e a Bíblia, ver Michael, Reuven. *A escrita judaica contemporânea da Renascença aos nossos dias*. Jerusalém: Bialik, 1993, p. 207 [em hebraico].

10 Sobre a relação de Jost com as escrituras sagradas, consultar o livro de HaCohen, Ran. *As inovações do Antigo Testamento*. Tel-Aviv: Hakiboutz Hameohad, 2006, pp. 54-77 [em hebraico].

11 Citado por Michael, *A escrita judaica*, op. cit., p. 220.

12 A esse respeito, ver Rotenstreich, Nathan. *O pensamento judaico*. Tel-Aviv: Am Oved, 1966, p. 43 [em hebraico].

13 Citado a partir da tradução hebraica publicada em Michael, Reuven. *I. M. Jost: o pai da historiografia judaica moderna*. Jerusalém: Magnes, 1983, pp. 24-25 [em hebraico].

14 Apud Schorsch, Ismar. *From Text to Context: The turn to History in Modern Judaism*. Hanover: Brandeis University Press, 1994, p. 238.

15 Jost, Isaak Markus. *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*. Karlsruhe: D. R. Marx, 1836.

16 Graetz, Heinrich (Hirsch). *Geschichte der Juden Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853-1876). Leipzig: O. Leiner, 1909. Algumas partes do livro foram traduzidas em hebraico nos anos 1870. Essa obra em francês Id., *Histoire des Juifs*. Paris: A. Lévy, 1882-1897, e em inglês Id., *History of the Jews*. Philadelphia: JPS, 1891-1898.

17 Segundo Samuel Feiner, a obra de Graetz se tornou o livro de história do movimento Hovevei Tzion [Os amantes de Sião], cujos membros foram, de fato, os primeiros sionistas. Cf. Feiner, Samuel. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciouness*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002, p. 347.

18 Graetz, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. V, p. 375 [*History of the Jews*, op. cit., v. 5, p. 595]. A ira de Graetz em relação a Jost lembra um pouco a animosidade posterior de Gershom Scholem em relação a Zunz e a outros historiadores judeus dos primórdios do século XIX, "que não sabem onde estão e se querem contribuir com seus trabalhos para a construção da nação judaica e do povo judeu, ou, ao contrário, ajudar a destruí-los". Ver *Explicações e implicações: escritos sobre a herança e o renascimento judaico*. Tel-Aviv: Am Oved, 1975, p. 388 [em hebraico].

19 Sobre o contexto no qual este livro foi escrito, ver Michael, Reuven. *Heinrich Graetz: o historiador do povo judeu*. Jerusalém: Bialik, 2003, pp. 69-93 e pp. 148-160 [em hebraico].

20 No Ahavat Zion [O amor de Sião], por exemplo, o primeiro romance escrito em hebraico bíblico por Abraham Mapou e publicado em 1853, o autor glorifica o período da realeza da Judeia em um estilo nacional romântico. Ver Mapou, Abaham. *O amor de Sião* Tel-Aviv: Dvir, 1950 [em hebraico]. Há também uma edição em inglês: Id., *The Love of Zion*. Londres: Marshall Simpkin, 1887.

21 Graetz, *Histoire des juifs*, op. cit., I, p. 14 [*History of the Jews*, v. 1, p. 7].

22 Ibid., p. 173 [*History of the Jews*, v. 1, p. 213]. Graetz, que sempre manifestou desdém pelo judaísmo reformado, insurgiu-se contra o fato de as mulheres terem o direito de se misturar aos homens nas sinagogas reformadas. A sexualidade feminina o assustava muito. Ver, por exemplo, Graetz, Heinrich. "A correspondência de uma dama inglesa a propósito do judaísmo e do semitismo". In: *As vias da história judaica*. Jerusalém, Bialik, 1969, p. 131 [em hebraico].

23 Graetz, *Histoire des juifs*, op. cit., II, p. 13 [*History of the Jews*, v. 1, pp. 367-368].

24 Hess, Moses. *Rome et Jerusalém. La dernière question des nationalités*. Paris: Albin Michel, 1881. [*Rome and Jerusalem: A Study in the Jewish Nationalism*. Nova York: Bloch, 1918.]

25 Ibid., p. 61. [*Rome and Jerusalem*, p. 39.] Hess sente grande estima pelo livro de Graetz, que ele considera uma "obra magistral [...] que soube apaixonar nosso povo com seus herois e seus mártires". Ibid., p. 107. Em 1867, ele traduziu o terceiro volume de Geschichte der Juden sob o título *Sinai et Golgotha ou les origines du judaïsme et du christianisme*. Paris: M. Lévy, 1867.

26 Knox, Robert. *The Races of Men*. Londres: Beaufort Books, 1950; Redfield, James W. *Comparative Physiognomy or*

Resemblances between Men and Animals. Whitefish: Kessinger, 2003; Carus, Carl Gustav. *Symbolik der Menschlichen Gestalt*. Hildesteim: G. Olms, 1962; Gobineau, Joseph Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Belfond, 1967. Não se deve esquecer que, um ano antes da publicação de Roma e Jerusalém, surgiu o pioneiro Nordmann, Johannes. *Die Juden und der Deutsche Staat*. Berlim: Nicolai, 1861, sem dúvida a primeira obra que ancorou de maneira explícita o antijudaísmo em uma matriz racista.

27 Hess, *Rome et Jérusalem*, op. cit., p. 63 [Rome and Jerusalem, por. cit., p. 40].

28 Ibid., pp. 82-84 [Ibid., pp. 59-61]. É preciso lembrar que essas questões foram tratadas bem antes do nascimento do conceito de "antissemitismo".

29 Ibid., p. 111 [Ibid., p. 85]. Para uma apologia de Hess, ver Avineri, Shlomo. *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. Nova York: New York University Press, 1985.

30 Esse ensaio se encontra em Graetz, *As vias da história judaica*, op. cit., pp. 103-09.

31 Apud Ibid., pp. 213-214. Grande parte do debate está publicada nessa obra. Ver igualmente Meyer, Michael, *Heinrich Graetz: l'historien*, op. cit., pp. 161-79. Para uma comparação entre essas duas posições, cf. o artigo de Meyer, Michael A."Heinrich Graetz and Heinrich Von Treitschke: A comparison of their historical images of modern Jew". *Modern Judaism*, v. 4, n. 1, 1986, pp. 1-11.

32 Apud Graetz, *As vias da história judaica*, op. cit., p. 218.

33 Ibid., pp. 226-227.

34 Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum*. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

35 Ibid., p. 4.

36 Mommsen, Theodor. *Römische Geschichte*. Munique: Deutscher Taschenbuch, 1976, v. 7, pp. 188-250. O capítulo seguinte da presente obra contém uma discussão mais elaborada sobre essa posição.

37 Mommsen, *Auch ein Wort*, op. cit., pp. 9-10. Para uma comparação entre a abordagem de Mommsen e a de Treitschke, ver Liebeschütz, Hans. "Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism". *Leo Baeck Institute Year Book*, 7, 1962, pp. 153-182.

38 Goebbels, Joseph. "Rassenfrage und Weltpropaganda". In: Streicher, Julius (org.). *Reichstatung in Nürnberg* 1933. Berlim: Vaterländischer Verlag C. A. Weller, 1933, pp. 131-142.

39 Ver, por exemplo, Graetz, Heinrich. "O judaísmo e a crítica da Bíblia". In: *As vias da história judaica*, op. cit., pp. 238-240.

40 Wellhausen, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlim: Walter de Gruyter, 2001. Ver também Nicholson, Ernest. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

41 Graetz, Heinrich. *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 vols. Leipzig: O. Leiner, 1889-1908.

42 Cf. Doubnov, Simon. *Le livre de ma vie: souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps*. Paris: Cerf, 2001, p. 289.

43 Doubnov salienta: "Se nós queremos preservar o judaísmo como nação cultural e histórica, não devemos nos esquecer de que a religião judaica é um dos fundamentos mais importantes de nossa cultura nacional e que eliminá-la significaria abalar dessa forma esse fundamento da nossa existência". Doubnov, Simon. *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*. Paris: Le Cerf, 1989, p. 89.

44 Ibid., 121.

45 Doubnov escreveu as primeiras partes da versão inicial em russo ao longo dos anos 1901-1906. O primeiro volume surgiu em 1910. Ele completou essa obra de 1914 a 1921. Nos anos 1925-1929, ela foi publicada em alemão e traduzida em hebraico, sob sua supervisão. A edição que se usará como referência aqui é *História do povo-mundo*. Tel-Aviv: Dvir, 1962 [em hebraico].

46 Ibid., v. 1, p. 10.

47 Ibid., p. 3.

48 Ibid., p. 148.

49 Ibid., pp. 271-272.

50 Ibid., p. 21. Em 1893, Doubnov já afirmava que a história do povo judeu era a mais extensa de todos os povos e que sua duração coincidia com aquela da história mundial. Ver Doubnow, Simon [grafia inglesa]. *Nationalism and History: Essays on Old and New Judaism*. Nova York: Atheneum, 1970, pp. 258-260.

51 Doubnov, *História do povo-mundo*, v. 1, op. cit., p. 34.

52 Ibid., p. 148.

53 Ibid., p. 85.

54 Ibid., p. 109.

55 Ibid., p. 127.

56 Ibid., p. 223.

57 Yavetz, Ze'ev. *Livro da história de Israel depois das fontes primárias*. Tel-Aviv: Ahiavar, 1932 [em hebraico]. As primeiras partes desse livro foram publicadas quando Yavetz ainda era vivo.

58 Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*. Nova York: Columbia University Press, 1952.

59 Sobre os primórdios da escrita historiográfica na universidade hebraica de Jerusalém, ver Myers, David N. *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

60 Alta crítica é o nome dado aos estudos exegéticos críticos da Bíblia cujas análises se caracterizam de forma geral por não partirem do dogma da inerrância das narrativas bíblicas. [N. E.]

61 Baron, *A Social and Religious History,* op. cit., p.32.

62 Ibid., p. 34. 178

63 Ibid., p. 17.

64 Ibid., p. 97.

65 Ibid., pp. 46-53.

66 Ibid., p. 96.

67 Sobre a política exclusiva "daqueles que voltaram do exílio", Baron escreveu: "Os nacionalistas fervorosos que eram Esdras e Neemias colocaram o elemento nacional acima de todos os outros. Eles salvaram assim seu povo e com isso, pode-se afirmar, trabalharam para a humanidade em geral". Ibid., p. 163.

68 Baron, Salo Wittmayer. "Jewish Ethnicism". In: *Modern Nationalism and Religion*. Nova York: Meridian Books, 1960, p. 248.

69 A respeito desse primeiro pesquisador em história da universidade hebraica, ver Yuval, Israel Jacob. "Yitzhak Baer and the search for authentic Judaism". In: Myers, David N. & Ruderman, David B. (orgs.). *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*. New Haven: Yale University Press, 1998, pp. 77-87.

70 Baer, Yitzhak. "Uma história social e religiosa dos judeus". *Sion*, v. 3, 1938, p. 280 [em hebraico].

71 Id., "A unidade da história do povo de Israel e os problemas de seu desenvolvimento orgânico". In: *Estudos sobre a história do povo de Israel*. Jerusalém: Sociedade Histórica Israelita, 1985, pp. 27-32.

72 Id., Galout: *L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. Paris: Calmann-Lévy, 2000, p. 64.

73 Ibid., pp. 200-01.

74 Ver a esse respeito Rein, Ariel. "História e história judaica: junto ou separado? Sobre a questão da definição dos estudos históricos na universidade hebraica durante a primeira década de sua existência (1925-1935)". In: Katz & Heyd (orgs.), *A história do universo hebraico de Jerusalém: origem e começo*. Jerusalém: Magnes, 2000, pp. 516-540 [em hebraico]. A "sociologia dos Judeus" foi integrada à "história dos judeus" para que Arthur Ruppin, o primeiro sociólogo sionista palestino, pudesse encontrar seu lugar no ensino universitário.

75 A ambição da revista era tratar da "história judaica que conta a evolução da nação israelense. [...] A história judaica é unificada por meio de uma homogeneização que abrange todos os períodos, todos os lugares, cujo estudo das partes nos informa cada uma sobre o todo. Nossa história da Idade Média e do período moderno pode esclarecer o período do Segundo Templo, e, sem a compreensão da Bíblia, é impossível captar o combate das

gerações seguintes e os problemas da atualidade de nosso próprio tempo". Baer, Yitzhak, *Sião*, v. 1, 1935, p. 1 [em hebraico].

76 Id., "Rapport sur la situation des études d'histoire chez nous". In: *Recherches et essais*, op. cit., p. 33.

77 Yitzhak Baer, *Israël parmi les peuples*, Jerusalém: Bialik, 1955, p. 14 [em hebraico].

78 A esse respeito, ver o já citado acima Ram, Uri. "Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood". Dinur também criou o "prêmio Israel", restigiosa recompensa do governo com a qual ele foi duas vezes agraciado.

79 Dinur, Ben-Zion. *História de Israel*. Kiev: Société de Diffuseurs d'Éducation en Israël, 1918.

80 Dinur, Ben-Zion. *Israel em exílio*. Tel-Aviv: Dvir, 1926 [em hebraico].

81 Dinur, Ben-Zion. *A história de Israel: Israel em seu país*. Tel-Aviv: Dvir, 1938 [em hebraico].

82 Sobre os usos diversos da expressão Erezt Israel [Terra de Israel], ver Sand, Shlomo. *Les mots et la Terre*, op. cit., pp. 193-208. O conceito de "Eretz Israel" surgiu na literatura judaica no segundo século de nossa era. Era empregado apenas como um dos nomes do local. No Antigo Testamento, o nome mais frequentemente empregado é "Canaã" e, durante o período do Segundo Templo, o de "a Judeia". Estrabão, o grande geógrafo grego, escreveu: "Usa-se [...] o de Judeia para designar os distritos interiores, os quais se prolongam até a fronteira da Arábia e se encontram entre Gaza e o Antilíbano". Estrabão, *Geografia*, XVI, 2, 21.

83 Dinur, Ben-Zion. *Sobre a Bíblia ao longo das gerações*. Jerusalém: Bialik, 1977, p. 51 [em hebraico].

84 Ibid., p. 167.

85 Dinur, Ben-Zion. "A singularidade da história judaica". In: *Crônicas das gerações: escritos históricos*. Jerusalém: Bialik, 1978, p. 3 [em hebraico].

86 Ibid., p. 30.

87 Sobre a diferença entre o hebraico antigo e a língua falada hoje em Israel, ver o importante livro de Zuckermann, Ghil'ad. *Language and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

88 O telegrama de Ben Gourion foi publicado no jornal *Davar* de 7 de novembro de 1956 e está citado em Israeli, N. (Orr, A. & Machover, M.). *Paz, paz, quando não há paz*. Jerusalém: Bokhan, 1961, pp. 216-217 [em hebraico].

89 Sobre este círculo, ver Keren, Michael. *Ben Gourion and the Intellectuals: Power, Knowledge and Charisma*. Dekalb: Northern Illinois University Press, pp. 100-117.

90 Gourion, David Ben. *Reflexões sobre a Bíblia*. Tel-Aviv: Am Oved, 1969 [em hebraico].

91 Ibid., p. 48.

92 Ver a comparação entre Kaufmann, "que iniciou uma revolução copernicana na pesquisa sobre o Antigo Testamento", e Wellhausen, "que reduziu a Bíblia a pedaços". Ibid., pp. 95-96. Sobre a maneira com a qual o primeiro defendeu com ardor a autenticidade histórica da Bíblia ao mesmo tempo que renunciava à sua cronologia, cf. Kaufmann, Yehezkel. *A história bíblica sobre a conquista da terra*. Jerusalém: Bialik, 1955 [em hebraico].

93 Gourion, David Ban. *Reflexões sobre a Bíblia*, op. cit., pp. 60-61.

94 Ibid., p. 87.

95 Ibid., p. 98. A observar que o antigo primeiro-ministro liga Sarah à semente de Abraão, aparentemente para evitar uma confusão genética com os "descendentes de Ismael".

96 A respeito da elaboração da consciência bíblica nas escolas, ver o livro de Goitein, Shlomo Dov. *O ensino da Bíblia: problemas e métodos do ensino moderno da Bíblia*. Tel-Aviv: Yavné, 1957, pp. 240-253 [em hebraico].

97 Sobre a história do Antigo Testamento e seu ensino nos primórdios da colonização sionista, a referência é o trabalho de doutorado muito completo de Shachar, David. *Tendências e funcionamentos do ensino da história nacional na educação hebraica em Eretz Israel 1882-1918*. Jerusalém: Universidade Hebraica, 2001 [em hebraico].

98 Dayan, Moshe. *Viver com a Bíblia*. Jerusalém: Idanim, 1978, p. 15 [em hebraico].

99 Ibid., p. 163.

100 O amor de Dayan pela arqueologia se limitava aos vestígios da Judeia. Em compensação, ele condenou as

mesquitas antigas à destruição sistemática, mesmo aquelas do século XI. Ver Rapoport, Meron. "A operação de demolição das mesquitas". Haaretz, 6 de julho de 2007.

101 Cf. Keller, Werner. *The Bible as History*. Nova York: Bantam Books, 1982. Nesse livro, o autor representa um exemplo de popularização da simbiose entre a arqueologia, a Bíblia e o cristianismo. Foi publicado em hebraico em 1955 (Tel-Aviv: Les Cahiers de littérature), mas o capítulo dedicado a Jesus Cristo que aparecia na versão alemã foi omitido.

102 Albright, William F. *The Archaeology of Palestine and the Bible*. Londres: Penguin, 1960, p. 83.

103 Ibid., p. 136.

104 Albright, William F. *A arqueologia de Eretz Israel*. Tel-Aviv: AM Oved, 1965, p. 239 [em hebraico].

105 Cf. por exemplo Mazar, Benjamin. "A saída do Egito e a conquista do país". In: *Canaã e Israel: pesquisas históricas*. Jerusalém: Bialik, 1974, pp. 93-120, ou Aharoni, Yohanan. "O reino unificado". In: *Arqueologia de Eretz Israel*. Jerusalém: Shikmona, 1978, sobretudo pp. 169-170 [em hebraico]. Sobre a arqueologia israelense, ver o interessante Abu El-Haj, Nadia. *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

106 A respeito, ver Whitelam, Keith W. *The Invention of Ancient Israel*. Londres: Routledge, 1996, pp. 1-10.

107 Aharoni, Yohanan. *Carta-atlas da Bíblia*. Jerusalém: Carta, 1965.

108 Nome dado às fronteiras entre Israel e os países vizinhos (Egito, Jordânia, Líbano e Síria) definidas pelo armistício israelo-árabe de 1949. Após a Guerra dos Seis Dias, em 1967, Israel invadiu partes do território árabe definidos por esse acordo, tais como a Cisjordânia, mencionada pelo autor a seguir. [N. E.]

109 Mazar, Benjamin. *Canaã e Israel*, op. cit., p. 136.

110 Cf. Thompson, Thomas L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Berlim: Walter de Gruyter, 1974, pp. 4-9.

111 Lemche, Niels Peter. "The so-called 'Israel-Stele' of Merenptah". In: *The Israelites in History and Tradition*. Londres: SPCK, 1998, pp. 35-38.

112 A história da conquista de Canaã começou a ser novamente questionada nos anos 1920 e 1930 por pesquisadores alemães da Bíblia, tais como Albrecht Alt e Martin Noth. Nos anos 1960 e 1970, os norte-americanos George Mendenhall e Norman Gottwald seguiram seus passos acrescentando a esses questionamentos hipóteses sócio-históricas novas sobre o surgimento dos hebreus na região.

113 A tese sobre os pastores-camponeses foi apresentada no livro de Kinkelstein, Israel & Silberman, Neil Asher. *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*. Paris: Bayard, 2002, pp. 128-143.

114 Sobre o desenvolvimento das crenças em Israel e em Judá e o atraso no surgimento do monoteísmo na região, consultar a coleção dos ensaios de Diana V. Edelman (org.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*. Michigan: Eerdmans, 1996.

115 Ver, por exemplo, o sólido e bastante prudente Na'aman, Nadav. *Ancient Israel's History and historiography: The First Temple Period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006; Herzog, Ze'ev. "A revolução científica na arqueologia de Eretz Israel". In: Levine, Lee I. & Mazar, Amihai A. (orgs.). *A polêmica sobre a verdade histórica na Bíblia*. Jerusalém: Ben Zvi, 2001, pp. 52-65 [em hebraico], assim como Mondot, Jean-François. *Une Bible pour deux mémoires: Archéologues israéliens et palestiniens*. Paris: Stock, 2006, pp. 109-159.

116 Cf. Finkelstein e Siberman, *La Bible dévoilée*, op. cit., pp. 282-284.

117 Segundo o Livro dos Reis, foi o secretário Schaphan que trouxe a Bíblia ao rei Josias. Cf. 2 Reis 22, 1-13.

118 Ver, por exemplo, as similaridades entre as parábolas de Ahiqar, o Assírio, e os provérbios da Bíblia em Yalin, Avinoam (org.). *O livro de Ahiqar, o sábio*. Jerusalém: Hamarav, 1937 [em hebraico], assim como Lindenberger, James M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: Johns Hopkins, 1983.

119 Ver Lemche, Niels Peter. *Ancient Israel: A new history of Israelite Society.* Shefield: Shefield University Press, 1988; Davies, Philip R. *In Search of "Ancient Israel".* Shefield: Shefield University Press, 1992; Thompson, Thomas L. *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Israel.* Londres: Basic Books, 1999. Neste último

livro, é recomendado ler a introdução, na qual o autor fala das dificuldades que enfrentou quando sugeriu novas interpretações, pp. XVI-XI.

120 Por exemplo: “Eu sou um Deus ciumento, que pune a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam”. Êxodo 20,5 e Deuteronômio 5,9.

121 Nos primórdios da colonização da América do Norte, inúmeros puritanos estavam convencidos de que encarnavam os filhos de Israel, para os quais a terra onde escorria o leite e o mel havia sido prometida. Eles adentraram a oeste, com o Antigo Testamento em mãos, e se imaginaram como os herdeiros autênticos de Josué, o Conquistador. Esse imaginário também guiou os colonos na África do Sul. Ver a respeito Cauthen, Bruce. “The myth of divine election and Afrikaner ethnogenesis”. In: Hosking & Schöpflin (orgs.). *Myths and Nationhood*, op. cit., pp. 107-131.

TERCEIRA PARTE — A invenção do exílio. Proselitismo e convenção

1 Sobre o conceito de exílio na tradição judaica, ver Eisen, Arnold M. “Exile”. In: Cohen, Arthur A. & Mendes-Flohr, Paul (orgs.). *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. Nova York: Free Press, 1988, pp. 219-225, assim como o livro de Eisen, Arnold M. *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

2 Exilava-se geralmente de Roma para o exterior. Ver a respeito o livro de Kelly, Gordon P. *A History of Exile in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

3 Josefo, Flávio, *La Guerre des Juifs contre les Romains*, livro VI, 420. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm#GUERRE>. Tácito cita o número de seiscentas mil pessoas sitiadas: Tácito, Histoires, V, 13. Paris: Les Belles Lettres, 1965, t. II, p. 303.

4 Sobre a estimativa do número de habitantes em Roma, a capital antiga, e a discussão que se seguiu, ver Carcopino, Jerome. *Rome à l’apogée de l’Empire: la vie quotidienne*. Paris: Hachette, 1939, pp. 30-36.

5 Cf. Broshi, Magen & Finkelstein, Israel. “O tamanho da população em Eretz Israel em 734 a.C.” *Cathedra*, 58, 1991, pp. 3-24.

6 Broshi, Magen. “A população em Eretz Israel durante o período romano-bizantino”. In: Baras, Zvi et al. *Eretz Israel: da destruição do Segundo Templo à conquista muçulmana*. Jerusalém: Ben Zvi, 1982, pp. 442-455 [em hebraico]; ver também Id., “A capacidade de subsistência em Eretz Israel durante o período bizantino e suas implicações demográficas”. In: Oppenheimer. A.; Kasher, A. & Rappaport, U. (orgs.). *O homem e a terra em Eretz Israel da Antiguidade*. Jerusalém: Ben Zvi, 1986, pp. 49-55 [em hebraico]. É interessante constatar que Arthur Ruppin, o primeiro demógrafo da Universidade Hebraica, já estimava, no final dos anos 1930, a população da Judeia antiga em um milhão de habitantes. Ver Ruppin, Arthur. *A guerra dos judeus pela subsistência*. Tel-Aviv: Dvir, 1940, p. 27.

7 Ver a respeito o artigo de Safrai, Shmuel. “A recuperação da população judia no período Yavneh”. In: Baras, Zvi et al. *Eretz Israel: da destruição do Segundo Templo à conquista muçulmana*., op. cit., pp. 18-39.

8 Ver o livro clássico de Dião Cássio, *Histoire romaine*, LXIX, 14, <http:/www.mediterranees.net/hostoire_romaine/dion/Hadrien/html>.

9 Eusébio de Cesareia também não faz nenhuma menção de qualquer exílio, ver *Histoire ecclésiastique*, IV, 6. Paris: Cerf, 1955, pp. 165-166. É aconselhado consultar dois artigos suplementares sobre a questão: Safrai, Ze’ev. “A situação da população judia depois da revolta de Bar Kokhba”, e Schwartz, Joshua. “A Judeia posterior à repressão à revolta de Bar Kokhba”. In: Oppenheimer, A. e Rappaport, U.(orgs.). *A revolta de Bar Kokhba: novas pesquisas*. Jerusalém: Ben Zvi, 1984, pp. 182-223 [em hebraico].

10 Cf. Levine, Lee Israel. “O período de Rabbi Yehuda Hanassi”. In: Baras, Zvi et al. *Eretz Israel: da destruição do Segundo Templo à conquista muçulmana*, op. cit., pp. 93-118.

11 Milikowsky, Chaim. “Notions of exile, subjugation and return in rabbinic literature”. In: Scott, James M. (org.).

Exile. Old Testament, jewish and Christian Conceptions. Leiden: Brill, 1997, pp. 265-296.

12 Yuval, Israel Jacob. "O mito do exílio da terra: tempo judaico e tempo cristão". *Alpayim*, 29, 2005, pp. 9-25 [em hebraico]. É verdade que Adia Horon, pensador da corrente cananeia, havia defendido esse argumento muito tempo antes: "Disso decorre que não existe nenhuma prova substancial para a tese do 'exílio' principalmente depois da destruição do Templo, quando Tito e Adriano teriam em seguida expulsado os judeus da Palestina. Eu repito, essa visão repousa em um desconhecimento da história, inspirado de fato por uma invenção dos pais da Igreja católica, que, em sua hostilidade em relação aos judeus, queriam provar que Deus os havia castigado pela crucificação de Jesus [...]". Horon, Adia. *História de Canaã e do país dos hebreus*. Tel-Aviv: Dvir, 2000, p. 344 [em hebraico].

13 A respeito, ver Rokeah, David. *Justino Mártir e os judeus*. Jerusalém: Dinur, 1998, p. 51 e 86-87 [em hebraico], assim como Justino. *Diálogo com Trifon*, II, 92, 2.

14 Encontra-se também uma análise do conceito de exílio em Raz-Krakotzkin, Amnon. *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La Fabrique, 2007.

15 Sabe-se decerto de algumas ondas isoladas de emigração como a de Moshe ben Nahman Gerondi (Ramban) no século XIII ou a do grupo de Yehuda Hahasid no ano 1700. Mas esses casos, assim como alguns outros que não são representativos, nos informam justamente a respeito da norma. Aqueles que querem saber como viviam, por exemplo, os judeus na Terra Santa um pouco antes da elaboração da nação judaica podem ler a coletânea de artigos de Bartal, Israel. *Exílio na terra natal: a população em Eretz Israel antes do sionismo. Jerusalém: Hassifria Hazionit*, 1994 [em hebraico].

16 Sobre o lugar e a importância desses três sermões, ver Ravitzky, Aviezer. *Messianismo e radicalismo religioso judaico*. Tel-Aviv: Am Oved, 1993, pp. 277-305.

17 Graetz, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. II, p. 395 [*History of the Jews*, v. 2, pp. 309-310].

18 Ibid. [*History of the Jews*, p. 311].

19 Ibid., p. III, p. 1-2 [*History of the Jews*, pp. 321-322].

20 Ibid., pp. 96-97 [*History of the Jews*, p. 419].

21 Doubnov, *Histoire du peuple-monde*, op. cit., III, pp. 28-29 [*History of the World-People*, v. 3, pp. 28-29].

22 Baron, *A Social and Religious History*, op. cit., v. 2, p. 104.

23 Baer, *Galout*, op. cit., p. 63.

24 Ibid., p. 66.

25 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit. (2ª ed., 1961), livro I, pp. 5-6.

26 Id., *Escritos históricos*. Jerusalém: Bialik, 1955, p. 26 [em hebraico].

27 Id., *Israel em exílio*, op. cit., livro I, p. 6.

28 Id., "A especificidade da história judia". In: *Escritos históricos*, op. cit., p. 14. Sua estimativa no que concerne à língua é evidentemente bastante duvidosa.

29 Id., "As comunidades do exílio e a destruição destas". In: Ibid., p. 182.

30 Ibid., p. 192.

31 Klauzner, Yossef. *História do Segundo Templo*. Jerusalém: Achiassaf, 1952, v. 5, p. 290.

32 Id., *Nos tempos do Segundo Templo*. Jerusalém: Mada, 1954, p. 80 [em hebraico].

33 Kaufmann, Yehezkel. *Exílio e terra estrangeira*. Tel-Aviv: Dvir, 1929, v. 1, p. 176 [em hebraico].

34 Josefo, Flávio, *Antiguidades judaicas*, livro XI, 133.

35 Ibid., livro XII, 1.

36 Filo de Alexandria, *In Flaccum*, 43. Paris: Cerf, 1967, p. 75.

37 Cícero, "Pour Flaccus", XXXVIII, 66. In: *Discours*. Paris: Les Belles Lettres, 1966, v. 12, pp. 119-120.

38 Josefo, Flávio, *Antiguidades judaicas*, livro XIV, 7. O conceito de *phylon* em grego não corresponde ao "povo" em seu sentido moderno. Ele se aproxima mais do sentido de tribo ou de pequeno povo, unidade que corresponde quase sempre a uma comunidade de culto. Na perspectiva de Josefo (ou daquele que acrescentou a frase no

texto), os cristãos também constituíam um *phylon*: Ibid., livro XVIII, 64. O conceito, no momento da escrita do livro, já estava em evolução e começava a mudar de sentido. O fato interessante é que o conceito latino de "tribo" remetia no início a uma comunidade de origem e evoluiu mais tarde para designar um grupo residindo em um território determinado, mas sem nenhuma afiliação genética.

39 Baron, *History of Israel*, op. cit., I, p. 231.

40 Ver Ruppin, *A Guerra dos judeus,* op. cit., p. 27, e Harnack, Adolf. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Gloucester, MA: P. Smith, 1972, p. 8.

41 Graetz, *Histoire des Juifs*, op. cit., II, pp. 305-306 [*History of the Jews*, v. 2, pp. 200-201].

42 Doubnov, *Histoire du peuple-monde*, op. cit., II, p. 112 [*History of the World-People*, v. 2, p. 112].

43 Ibid., p. 255.

44 Baron, *Histoire d'Israël*, op. cit., I, pp. 226, 230, 234.

45 Stern, Menahem. "Os tempos do Segundo Templo". In: Sasson, Haim Ben (org.). *História do povo de Israel*. Tel-Aviv: Dvir, 1969, p. 268 [em hebraico].

46 Flávio Josefo, *Contre Apion*, livro I, 12.

47 Baron, *History of Israel*, v. 1, pp. 167, 172. Baron escreve igualmente: "O afluxo contínuo proveniente da Palestina, combinado com a extraordinária virtude prolífica dos antigos habitantes judeus, permitiu ultrapassar todas as misturas raciais e preservar certo grau de unidade étnica". Ibid., p. 248. Em uma entrevista em hebraico publicada em *Zmanim* (95, 2006, p. 97), com Moshe Gil, historiador da Universidade de Tel-Aviv e especialista em história dos judeus nos países do islã, pode-se ler as seguintes frases: "A natalidade entre os judeus era geralmente muito elevada. E, talvez mais importante ainda, os judeus não tinham o hábito, frequente em outros povos, de abandonar ou matar uma parte de seus filhos. [...] Entre os judeus, o abandono ou a morte de um filho eram considerados falta grave, tão grave quanto qualquer outra morte. Por isso, a população cresceu, e muito, como as fontes históricas o testemunham". As fontes em questão são a observação de Tácito, que, assustado com a expansão dos judeus, escreveu sob as pegadas de Pseudo-Hecateu: "De fato é um sacrilégio matar todo filho que vem a mais [...]". Tácito, *Histórias*, 5, 5.

48 Graetz escreveu um ensaio particularmente destinado a esclarecer essa questão, no qual levanta a possibilidade de os judeus terem feito propaganda para converter. Ver Graetz, "Die judischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian". In: *Jahres-Bericht des judisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung*, Breslau, 1884.

49 Com a consolidação da identidade judaica "étnica" no mundo ocidental no final do século XX, alguns historiadores quiseram minimizar os fenômenos de conversão ao judaísmo e negaram com todas as forças seu caráter missionário. Ver, por exemplo, Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1994. Não é surpreendente que esse livro em particular, cuja última versão foi escrita na cidade de Jerusalém "unificada", tenha sido igualmente apreciado pela comunidade dos pesquisadores em Israel. No mesmo espírito, dois pesquisadores franceses escreveram outra obra: Will, Edouard & Orrieux, Claude. *Prosélytisme juif?: Histoire d'une erreur*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

50 "Boaz tomou Rute como sua mulher e foi em direção a ela. O Eterno permitiu que Rute concebesse, e ela gerou um filho [...]! E elas [as vizinhas] o chamaram Obed. Este é o pai de Isaías, pai de Davi." Rute 4, 13 e 17.

51 Ver Doré, Daniel (org.). *Le Livre de Judith*. Paris: Cerf, 2005. É interessante notar que mesmo os autores exclusivos do Livro de Josué permitiram a Rahab, a prostituta cananeia, graças a seus serviços generosos, viver no seio do povo eleito que conquistou o país pela força: "Josué deu vida a Rahab a prostituta, à casa de seu pai e a todos aqueles que lhe pertenciam; e ela habitou Israel até hoje", Josué 6, 25.

52 Nenhum dos livros da Bíblia foi encontrado nos papiros de Elefantina, fato importante, pois parte dos documentos descobertos no sítio data do final do século V a.C. O único manuscrito encontrado nesse depósito é o de Ahiqar, o arameu-assírio. A respeito da conversão ao judaísmo em Nippur e Elefantina, ver a tese de doutorado de Rappaport, Uriel. *Propaganda religiosa dos judeus e o movimento de conversão na época do Segundo Templo*.

Jerusalém: Universidade Hebraica, 1965, pp. 14-15 e 37-42 [em hebraico].

53 Ibid., p. 151. Parece não ser um acaso se essa tese, que data dos anos 1960 e foi submetida à Universidade Hebraica, tenha sido apreciada no seu tempo. A véspera da guerra de 1967 constituiu um momento raro, que precedeu o processo de endurecimento do etnocentrismo em Israel e, um pouco mais tarde, nas comunidades judaicas no mundo ocidental.

54 Mommsen, Römische Geschichte, op. cit., v. 6, p. 163. A respeito da extensão do fenômeno de conversão ao judaísmo, ver Feldman, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World*. New Jersey: Princeton University Press, 1993, pp. 288-341.

55 Cf. Levine, Lee I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence*. Peabody: Hendrickson, 1998, pp. 119-124.

56 A respeito das diversas línguas usadas no reino de Judá, ver Ibid., pp. 72-84.

57 Sobre os nomes, as moedas e o exército do reino dos hasmoneus, consultar o artigo de Rappaport, Uriel. "Sobre a helenização dos hasmoneus". In: Rappaport, Uriel & Ronen, I. (orgs.). *O Estado dos hasmoneus: sua história no contexto do periódo helênico*. Jerusalém e Tel-Aviv: Ben Zvi e Universidade Aberta, 1993, pp. 75-101.

58 Sobre os hasmoneus e o mito bíblico, ver Berthelot, Katell. "The biblical conquest of the Promised Land and the Hasmonean wars according to 1 and 2 Maccabees". In: Xeravits, G. G. & Zsengellér, J. (orgs.). *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. Leiden: Brill, 2007, pp. 45-60.

59 Josefo, Flávio, Antiguidades judaicas, livro XIII, 9. Mais adiante, Josefo menciona novamente esse acontecimento, mas de maneira diferente: "Hircano (I) mudou a forma de governo dos idumeus para lhes dar os costumes e as leis dos Judeus". Ibid., livro XV, 9. Ver também Weitzman, Steven. "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean ideology". *The Harvard Theological Review*, 92, 1, 1999, pp. 37-59.

60 Ver a respeito Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, op. cit., pp. 104-106.

61 Estrabão, *Geografia*, XVI, 34.

62 Apud Stern, Menahem (org.). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, v. 1, p. 356

63 Graetz, Histoire des Juifs, op. cit., II, p. 159 [Graetz, *History of the Jews*, v. 2, pp. 8-9]; Doubnov, *Histoire du peuple-monde*, II, p. 73 [*History of the World-People*, v. 2, p. 73]; Baron, *A Social and Religious History*, v. 1, p. 227.

64 Klauzner, *História do Segundo Templo*, op. cit., III, p. 87.

65 Kasher, Aryeh. *Jewa, Idumeans, and Ancient Arabs*. Tübingen: Mohr, 1988, pp. 44-78.

66 Josefo, *Antiguidades*, livro 13, 11.

67 Ibid., livro 15, 6.

68 Ibid., livro13, 15. Sobre a frequência das conversões forçadas durante a revolta dos zelotes, Josefo menciona o caso de dois estrangeiros que pediram para se refugiar na Galileia e acrescenta que "os judeus não queriam permitir-lhes que permanecessem com eles se não se circuncidassem". Id., *Vida*, 23. Ver também a maneira como o comandante romano Metilius conseguiu salvar sua vida das mãos dos insurgentes "porque prometeu fazer-se judeu e até se deixar circuncidar". Id., *A guerra dos judeus*, livro II, 449.

69 Josefo escreveu: "[Hircano] ocupou Samega e as localidades vizinhas, depois Siquém, Gerizim e o país dos cuteanos [samaritanos]; estes moravam ao redor do templo construído à imagem daquele de Jerusalém. [...] Esse Templo foi devastado depois de 200 anos de existência". Id., *Antiguidades*, livro 13, 9.

70 Filo de Alexandria, *De Vita Mosis*, II, 41-42. Paris: Cerf, 1967, p. 211.

71 A respeito desse processo, analisado com a ajuda de um aparelho conceitual diferente do nosso, ver Cohen, "From ethnos to ethnos-religion". In: *The Beginnings of Jewishness*, op. cit., pp. 109-139.

72 Ver Pelletier, André (org.). *Lettre d'Aritée à Philocrate*. Paris: Cerf, 1962.

73 Cf. Nikiprowetzky, Valentin. *La Troisième Sibylle*. Paris: Mouton, 1970.

74 Ver Doré, Daniel. *Le Livre de la Sagesse de Salomon*. Paris: Cerf, 2000. Seria preciso também acrescentar que, no segundo Livro dos Macabeus, redigido no final do século I a.C., a maravilhosa lenda sobre Antíoco IV Epifânio, o

Malvado, menciona que, no fim de seus dias, este se deixou persuadir pela justeza do judaísmo, se converteu e partiu para difundir sua nova religião.

75 Sobre *Pseudo-Focílides*, ver a tradução inglesa acompanhada dos comentários de Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Focílides.* Nova York: Walter de Gruyter, 2005.

76 Josefo, Flávio, *Contra Apion*, livro II, 39.

77 Ibid., livro II, 10 e 28.

78 Ibid., livro I, 25.

79 Josefo, *A guerra dos judeus*, livro II, 559.

80 Ibid., livro VII, 43.

81 Josefo, *Antiguidades*, livro XX, 17-95. No século I da era cristã, houve também uma realeza judaica na Armênia.

82 "[…] os adiabenenses sabem exatamente, graças às minhas pesquisas, da origem da guerra." Josefo, *A guerra dos judeus*, livro I, preâmbulo, 4.

83 É aconselhável consultar o artigo de Neusner, Jacob. "The conversion of Adiabene to Judaism". *Journal of Biblical Literature*, v. 43, 1964, pp. 60-66.

84 Dião Cássio, *História romana*, XXXVII, 17.

85 Apud Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, op. cit., p. 134.

86 Em outro resumo das palavras de Valério Máximo, está escrito: "Esse próprio Hispalo exilou os judeus porque eles tentavam transmitir seus ritos sagrados aos romanos e fez destruir seus altares privados erguidos em lugares públicos". Ver Stern (org.), *Greek and Latin Authors*, op. cit., I, p. 358.

87 Ibid., p. 210.

88 Tácito, *Anais*, II, 85.

89 Suetônio, "Tibério". In: *Vida de doze Césares*, II, 36.

90 Dião Cássio, *História romana*, LVII, 18.

91 Josefo, *Antiguidades judaicas*, livro XVIII, 82-84.

92 Suetônio, "Cláudio" In: *Vida de doze Césares*, XXV, p. 134.

93 Dião Cássio, *História romana*, LX, 6.

94 Horácio, "Sátiras", I, 4.

95 Sêneca, *De superstitione*, VI, 11, citado em Stern (org.), *Greek and Latin Authors*, op. cit., II, p. 431.

96 Tácito, *Histórias*, V, 5.

97 Juvenal, *Sátiras*, XIV. A descrição do pai que observa do *shabat* à circuncisão do filho nos deixa um testemunho pungente da progressão do processo de conversão ao judaísmo.

98 Apud Orígines, *Contra Celso*, livro V, 41.

99 Marcial, *Os epigramas*, livro IV, 4.

100 Ver o trabalho de mestrado de Meroz, Nurit. *A conversão no império romano nos primeiros séculos de nossa era*. Tel-Aviv: Universidade de Tel-Aviv, 1992, pp. 29-32 [em hebraico]. Há muito poucos nomes hebraicos inscritos em algumas centenas de túmulos de judeus, a maioria sendo gregos ou latinos.

101 Inúmeros convertidos eram escravos ou escravos libertos. Nas famílias judaicas ou em via de judaização, era obrigatório circuncidar os escravos e converter suas famílias. Cf. ibid., p. 44.

102 "Temente a Javé" aparece na Bíblia em hebraico em Malaquias 3, 16 e nos Salmos 115, 11 e 13. "Temente a Élohim" é empregado em Êxodo 18, 21. Sobre os meio judeus e os "simpatizantes do judaísmo", ver Juster, Jean. *Les Juifs dans l'Empire romain*. Paris: Geuthner, 1914, pp. 274-290, assim como Feldman, Louis H. "Jewish 'sympathizers' in classical literature and inscriptions". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 81, 1950, pp. 200-208.

103 Consultar a respeito o trecho do Novo Testamento sobre Cornélio, que era "piedoso e temente a Deus", Atos 10, 1-2.

104 Ver a tentativa sinuosa de Martin Goodman para nos convencer de que não se trata aqui de conversão ao

judaísmo, Goodman, *Mission and Conversion*, op. cit., pp. 69-72. Não nos restam testemunhos sobre as viagens de predicação de rabinos, a menos se persistirmos em ver tentativas de proselitismo nas viagens a Roma de personalidades como Rabi Gamliel, o Segundo, Rabi Yehoshua Ben Hananya, Rabi Eleazar Ben Azarya e Rabi Akiba. Essa interpretação foi evidentemente rejeitada com vigor na historiografia sionista e etnocêntrica. Ver, por exemplo, Safrai, Shmuel. "A visita dos sábios de Yavné a Roma". In: Bonfil, Reuven (org.). *O livro da memória para Shlomo Umberto Nahon*. Jerusalém: Mosad Meïr, 1978, pp. 151-167 [em hebraico]. A criação de uma escola rabínica após uma dessas visitas — que durou quase seis meses — pode testemunhar o fato de seu objetivo ter sido consolidar e fortalecer a posição do judaísmo na metrópole.

105 Ver, por exemplo, Bamberger, Bernard J. *Proseytism in the Talmudic Period*. Nova York: Ktav, 1968, e Braude, William G. *Jewish Proselytism in the First Five Centuries of the Commom Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*. Wisconsin: Brown University, 1940.

106 Sobre a posição judaica referente à conversão ao judaísmo, ver o capítulo surpreendente "O proselitismo judaico" de Simon, Marcel. *Versus Israël*. Paris: Boccard, 1964, pp. 315-402.

107 Ver Linder, Amon. "O poder romano e os judeus no tempo de Constantino". *Tarbitz*, 44, 1975, pp. 95-143 [em hebraico].

108 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro I, pp. 7 e 30. A pobreza dos documentos produzidos por Dinur para confirmar sua tese sobre a expulsão dos judeus e sua partida para o exílio é um pouco patética. Cf. ibid., pp. 49-51.

109 Cf. Atos 4, 4 e 21, 20.

110 A pesquisa acadêmica em Israel geralmente tentou minimizar o movimento de conversão dos judaenses ao cristianismo. Ver, por exemplo, Geiger, Yosef. "A expansão da cristandade em Eretz Israël". In: Baras, Zvi et al. (org.) *Eretz Israel: da destruição do Segundo Templo à conquista mulçumana*, op. cit., pp. 218-233. A literatura rabínica praticou a autocensura diante desse fenômeno, embora, de tempos em tempos, ele emerja como metáfora. Ver a esse respeito Sofer, Benjamin. *A civilização dos judeus e suas reversões*. Jerusalém: Carmel, 2002, pp. 240-241 [em hebraico].

111 Cf. Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro I, p. 64.

112 Ibid., pp. 6-7.

113 Ibid., p. 32. Entre os soldados do exército árabe que conquistou Jerusalém, havia ao que parece alguns convertidos ao judaísmo originários do Iêmen. Ver Goitein, Shlomo Dov. *A população em Eretz Israel do começo do islamismo à época das cruzadas*. Jerusalém: Ben Zvi, 1980, p. 11.

114 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro I, p. 42.

115 Polak, Abraham. "A origem dos árabes de Israel". *Molad*, n. 213, 1967, pp. 297-303. Ver a crítica incisiva do artigo e a resposta de Polak no número seguinte de *Molad*, n. 214, 1968, pp. 424-429.

116 A respeito dessa personalidade particular, ver Belkind, Israel. *No caminho dos biluins*. Tel-Aviv: Misrad Habitachon, 1983 [em hebraico].

117 Belkind, Israel. *Os árabes em Eretz Israel*. Tel-Aviv: Hameïr, 1928, p. 8 [em hebraico].

118 Ibid., pp. 10-11.

119 Ibid., p. 19.

120 Borokhov, Ber. "Sobre a questão de Sião e do território". In: *Obras*. Tel-Aviv, Hakiboutz Hameohad, 1955, v. 1, p. 148 [em hebraico]. A tradução hebraica substitui sempre o termo "Palestina" por "Eretz Israel".

121 Ibid., p. 149.

122 Gourion, Davi Ben & Zvi, Yitzhak Ben. *Eretz Israel no passado e no presente*. Jerusalém: Ben Zvi, 1980, p. 196 [em hebraico].

123 Ibid., p. 198.

124 Ibid., p. 200.

125 Ibid., p. 201.

126 Ibid., p. 205.

127 Zvi, Yitzhak Ben. *Nossa população no país*. Varsóvia: Comitê executivo da Aliança da Juventude e o Fundo Nacional Judaico, 1929 [em hebraico].

128 Ibid., p. 38.

129 Ibid., p. 39. Sobre a posição sionista inicial diante da questão das origens dos palestinos, ver também o artigo de Almog Shmuel, "La terre aux cultivateurs et la conversion des paysans". In: Ettinger Shmuel (org.), *La Nation et son histoire*. Jerusalém: Zalman Shazar, 1984, pp. 165-175 [em hebraico].

130 Encontra-se uma abordagem israelense mais equilibrada da história palestina nos tempos modernos no livro de Kimmerling, Baruch & Migdal, Joel S. *The Palestinian People: A History*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

QUARTA PARTE — Redutos de silêncio. Em busca do tempo (judaico) perdido

1 Citado em Baron, *A Social and Religious History*, op. cit., v. 3, p. 65.

2 Sobre a descoberta dos túmulos de Beit She'arim, ver Hirschberg, Haim Ze'ev. *Israel na Arábia: a história dos judeus de Himiar e de Hedjaz*. Tel-Aviv: Bialik, 1946, pp. 53-57 [em hebraico]. Esse livro abre amplas perspectivas sobre o assunto.

3 O conceito de "povo" nesse contexto significa comunidade religiosa, e não grupo nacional. Ver a respeito de Goitein, Shlomo Dov. "Inscrição bilíngue em hebreu e língua de Himiar". *Tarbitz*, n. 41, 1972, pp. 151-156 [em hebraico].

4 Ver Lecker, Michael. "The conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Ban Hadl of Medina". In: *Jews and Arabs in Pre and Early Islamic Arabia*. Aldershot: Asgate, 1998, pp. 129-136; ver também, nesse mesmo volume, o artigo "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda", pp. 635-650.

5 Um documento cristão que testemunha esse episódio foi traduzido em Rubin, Ze'ev. "O mártir de Azqir e o combate entre o judaísmo e a cristandade no sul da Arábia no século V da era cristã". In: Oppenheimer, A. & Kasher, A. (orgs.). *Dor Le-Dor: do fim dos tempos bíblicos à redação do Talmude*. Jerusalém: Bialik, 1995, pp. 251-285 [em hebraico].

6 Sobre os interesses do império romano sobre essa região do sul da Arábia, ver Rubin, Ze'ev. "Byzantium and Southern Arábia: The policy of Anastacius". In: French & Lightfoot (orgs.). *The Eastern frontier of the Roman Empire*. Oxford: British Archeological Reports, 1989, pp. 383-420.

7 É possível que a expansão do judaísmo do reino de Himiar ao de Aksum tenha levado a um movimento de conversão de massa na origem da criação de "Beta Israel", ou os falachas. Sabemos por outro lado que a Bíblia foi traduzida para a língua ge'ez entre os séculos IV e VI de nossa era. Seria possível que essa tribo de convertidos ao judaísmo tivesse conseguido conquistar o poder no século X, sob a direção de sua rainha Yudit ou Judite? Essa "história" está envolta por muitos mistérios, e faltam-nos muitas fontes escritas para poder ampliar a discussão a respeito. Sobre essa questão, ver Kaplan, Steven. "Introdução histórica: história de 'Beta Israel' (os falachas)". In: Corinaldi, Michael (org.). *Os judeus da Etiópia: identidade e tradição*. Jerusalém: Reuven Mass, 1988, pp. 5-12 [em hebraico].

8 Uma passagem importante dessa missiva foi traduzida em Hirschberg, Haim Ze'ev. "Os judeus no país do islã". In: Lazarus-Yafeh, Hava (org.). *Capítulos sobre a história dos árabes e do islã*. Tel-Aviv: Rechafim, 1970, p. 264 [em hebraico].

9 Sobre essas fontes assim como os testemunhos relatados na literatura árabe, ver Ze'ev, Israel Ben. *Os judeus na Arábia*. Jerusalém: Achiassaf, 1957, pp. 47-72.

10 A respeito, ver Hirschberg, Haim Ze'ev. "O reino judeu de Himiar". In: Ishayahu, I. & Tobi, Y. (orgs.). *O Iêmen: resultados e a discussão de pesquisas*. Jerusalém: Ben Zvi, 1975, p. XXV [em hebraico].

11 Graetz, *Histoire des juifs*, op. cit., III, pp. 283-286 [*History of the Jews*, v. 3, pp. 61-67].

12 Doubnov, *Histoire du monde-peuple*, op. cit., III, pp. 197-198 [*History of the World-People*, v. 3, pp. 79-83].

13 Baron, *A Social and Religious History*, v. 3, pp. 66-70.

14 Ver, por exemplo, Tobi, Yosef. *The Jews of Yemen*. Leiden: Brill, 1999, pp. 3-4.

15 Cf. Hirschberg, *Israel na Arábia*, op. cit., p. 111.

16 Em compensação, historiadores iemenitas teimam em considerar os judeus do Iêmen "uma parte integrante do povo do Iêmen. Estes se converteram e adotaram a religião judaica em sua própria pátria enquanto ela usufruía, na época, de uma relativa tolerância religiosa". Hatam, Al-Kodaï Muhamed & Muhamed, Ben-Salem. "O sionismo visto pelos iemenitas". *Haaretz*, 5/10/1999. (A versão original desse artigo foi publicada no *Yemen Times*.) De maneira surpreendente, uma rua de Jerusalém leva o nome do rei Dhu Nuwas.

17 Ver Dião Cássio, *História romana*, LXVIII, 32, e também Eusébio, *História eclesiástica*, IV, 2.

18 Simon, Marcel. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris: Mouton, 1962, pp. 44-52.

19 O texto *Aduersus Iudaeos* nos esclarece a relação de Tertuliano com ao judaísmo. Está traduzido para o inglês em Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. Londres: Routledge, 2004, pp. 63-104. Sobre os conhecimentos a respeito dos judeus de Cartago trazidos por seus escritos, consultar Aziza, Claude. Tertullien et le judaïsme. Paris: Les Belles Lettres, 1977, pp. 15-43.

20 Khaldun, Ibn. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Paris: Geuthner, 1968, pp. 208-209. Ver também a observação do grande historiador árabe sobre a guerra levada pelos ancestrais dos berberes contra os "israelitas" na Síria e sua emigração posterior em direção ao Magrebe. Ibid., p. 198.

21 Ibid., pp. 168 e 176.

22 Sobre esses escritores, ver Hannoum, Abdelmajid. *Colonial Histories, Post-Colonial Memories: The Legend of Kahina, a North African Heroine*. Portsmouth: Heinemann, 2001, pp. 2-15, assim como Hirschberg, Haim Ze'ev. "A *Kahina* berbere". *Tarbitz*, n. 27, 1957, pp. 371-376 [em hebraico].

23 Um judeu francês chamado David Cazès defendeu antes dele que a poderosa rainha Kahina não era nada judaica e que, além disso, oprimia os judeus. É bem sabido que "os filhos de Israel" sempre foram, ao longo da história, fracos e perseguidos, mas nunca, nunca mesmo, mestres todo-poderosos! A respeito dessa interpretação, ver Hannoum, *Colonial Histories*, op. cit., pp. 51-55.

24 Slouschz, Nahum. *Un voyage d'études juives en Afrique: judéo-hellènes et judéo-berbères.* Paris: Imprimerie Nationale, 1909; Id., "La race de la Kahina". Revue indigène. Organe des intérêts des indigènes aux colonies, n. 44, 1909, pp. 573-583.

25 Id., *Dihya-el-Kahina. um capítulo heroico da história das tribos desgarradas de Israel nos desertos do "continente negro"*. Tel-Aviv: Amanut, 1933 [em hebraico].

26 Ibid., p. 31.

27 Ibid., p. 62.

28 Ibid., pp. 68-69. A personagem intrigante de Dihya-el-Kahina exaltou a imaginação de inúmeras pessoas e até deu origem a alguns romances históricos. Ver, por exemplo, Halimi, Gisele. *La Kahina*. Paris: Plon, 2006.

29 Ver a segunda página da introdução de Slouschz, Nahum. *As comunidades de Israel na África do Norte da Antiguidade a nossos dias*. Jerusalém: Kav Lekav, 1946 [em hebraico].

30 Hirschberg, Haim Ze'ev. *A History of the Jews in North Africa*. Leiden: Brill, 1974, v. 1, pp. 12-13.

31 Ibid., pp. 94-97.

32 Id., "Conversões dos berberes ao judaísmo na África do Norte". *Zion*, n. 22, 1957, p. 19 [em hebraico]. Ver também outro artigo "prudente" que tenta reajustar o tiro da tese "étnica" de Hirschberg: Chetrit, Joseph & Schroeter, Daniel. "Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord". In: Balta, P.; Dana, C. & Dhoquois-Cohen, R. (orgs.) *La Méditerranée des juifs*. Paris: L'Harmattan, 2003, pp. 75-87.

33 Chouraqui, André. *Les Juifs d'Afrique du Nord*. Paris: PUF, 1952, p. 50.

34 Ibid.

35 Wexler, Paul. *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*. Nova York: SUNY, 1966, p. XV.

36 Ibid., pp. 105-106.

37 Ibid., p. 118.

38 Ver o livro de Rabello, Alfredo M. *Os judeus na Espanha antes da conquista árabe no espelho da legislação*. Jerusalém: Zalman Shazar, 1983, pp. 29-30 [em hebraico]. Sobre a relação dos visigodos com a conversão, ver Katz, Solomon. "Jewish Proselytism". In: *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*. Nova York: Kraus Reprint, 1970, pp. 42-56.

39 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro I, pp. 116-117.

40 Ibid., pp. 24-25. Dinur remete seus leitores ao livro de Saavedra, Eduardo. *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*. Madri: Progresso Editorial, 1892, p. 89.

41 Gerber, Jane S. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. Nova York: The Free Press, 1992, p. 19.

42 Baer, Yitzhak. *História dos judeus na Espanha cristã*. Tel-Aviv: Am Oved, 1965, p. 15 [em hebraico]. Após essa afirmação, Baer conta a história de Bodo, um padre católico que chegou em 839 a Saragoza, se converteu ao judaísmo e mudou seu nome para Eliezer.

43 A respeito desse poeta, ver Rosen-Moked, Thova. "Khazares, mongóis e sofrimentos pré-messiânicos". In: Oron, Michal (org.). *Entre história e literatura*. Tel-Aviv: Dyonon, 1983, pp. 41-59 [em hebraico].

44 "Carta de Rabbi Hasdaï Ben Itzhak ao rei de Al-Khazar". In: Kahana, Abraham (org.). *A literatura da história israelita*. Varsóvia: Die Welt, 1922, p. 38.

45 "La réponse de Joseph le roi togrami", ibid., pp. 42-43. Essas duas cartas foram impressas em Constantinopla em 1577 por Yitzhak Akrisch.

46 No hebraico, quando a sexta letra do alfabeto, *vav*, é utilizada como conjunção entre duas palavras ou entre uma palavra e uma frase. [N. E.]

47 Sobre a autenticidade dessas cartas, ver o excelente Landau, Menahem. "Estado atual do problema dos khazares". *Zion*, n. 13, 1953, pp. 94-96, assim como Dunlop, Douglas M. *The History of the Jewish Khazars*. New Jersey: Princeton University Press, 1954, pp. 125-170, e Grégoire, Henri. "O 'Glozel' khazar". *Byzantion*, n. 12, 1937, pp. 225-266.

48 Ver a passagem completa e sua interpretação por Assaf, Simcha. "Rabbi Yehuda AlBarzeloni sobre a missiva de Joseph, o rei dos khazares". *Documentos e pesquisas sobre a história de Israel*. Jerusalém: Harav Kook, 1946, pp. 92-99.

49 No início de seu ensaio, Yehudah Halevy escreveu: "[...] lembrei-me do que ouvi dos argumentos desenvolvidos pelo rabino que se encontrava próximo do rei dos khazares, que se converteu à religião judaica, por volta de 400 anos atrás". Halevy, Yehudah. *Le Kuzari: Apologie de la religion méprisée*. Paris: Verdier, 2001, p. 1.

50 "O livro da cabala do rabino Abraham ben David". In: *A ordem dos Sábios e a História*. Oxford: Clarendon, 1967, pp. 78-79 [em hebraico].

51 Existe um testemunho sobre sua aparência física: Ibn Fadlân, no livro de Yaqut Al-Hamawi *Kitab um'jam al-buldan* (*Livro dos países*), relata: "Os khazares não se parecem com os turcos. Eles têm cabelos negros e são de duas seitas: a primeira seita se chama khazares negros [Kara-khazares], e eles têm a pele morena ou muito escura como alguns indianos, e há uma segunda seita, dos brancos [Ak-khazares], e eles são de uma beleza surpreendente". Apud Kahana, *A história da literatura israelita*, op. cit., p. 50.

52 A citação é tirada de Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro II, pp. 47-48.

53 Ibid., p. 51.

54 Ibid., p. 48.

55 Ibid., p. 42. Ahmad Ibn Rusíah, o cronista do século X de nossa era, designa igualmente o "adjunto" pelo nome de "Aysha". Ver Polak Abraham. *Khazarie. Histoire d'un royaume juif en Europe.* Tel-Aviv: Bialik, 1951, p. 286 [em hebraico].

56 Dinur, *Israel em Exil*, op. cit., livro II, pp. 42-43.

57 Ibid., p. 23.

58 Ibid., p. 24.

59 Apud Polak, *Khazária*, op. cit., p. 282.

60 Ibid., p. 281. Testemunhos indicam que sua língua se parecia com o búlgaro antigo.

61 Dinur, *Israël en Exil*, op. cit., livro II, p. 17.

62 Schechter, Solomon. "An Unknown Khazar Document". *Jewish Quarterly Review*, v. 3, 1912-1913, pp. 181-129. Ver igualmente Mosin, Vladimir A. "Les khazars et les byzantins d'après l'anonyme de Cambridge". *Byzantion*, n. 6, 1931, pp. 309-325.

63 "The Cambridge Manuscript". In: "An Unknown Khazar Document", p. 231.

64 Ver as declarações do geógrafo Al-Bakri apud Kahana, *A literatura da história israelita*, p. 53.

65 "The Cambridge Manuscript". In: Schechter, "An Unknown Khazar Document", pp. 215-216.

66 Apud Polak, *Khazária*, op. cit., p. 287.

67 Ibid., p. 107. Uma hipótese sugere que judeus chegaram ao reino dos khazares a partir de Khorosan, situado a leste do mar Cáspio. Ver a respeito Zvi, Yitzhak Ben. "Khorsan e os khasares". In: *As comunidades perdidas de Israel*. Tel-Aviv: Misrad Habitachon, 1963, pp. 239-246.

68 Ver Golden, Peter B. "Khazaria and Judaism". In: *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*. Aldershot: Ashgate, 2003, p. 134. A respeito da sugestão que situa a conversão no ano 861 da nossa era, ver Zuckerman, Constantine. "On the date of the Khazars' conversion to Judaism and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor". *Revue des études byzantines*, n. 53, 1995, pp. 237-270.

69 Apud Polak, *Khazária*, op. cit., p. 288. Al-Istakhri dá uma informação similar: ver Dinur, *Israel em exílio*, v. 1, livro II, p. 45.

70 Ver Kahana, *A literatura da história israelita*, op. cit., p. 5.

71 Apud Polak, *Khazária*, op. cit., p. 295.

72 "The Cambridge Manuscript". In: Schechter, "An Unknown Khazar Document". Na lenda de Eldad ha-Dani, os khazares são também considerados descendentes das dez tribos perdidas: "E a tribo de Simeão e a metade da tribo de Manassés vivem no país de Kashdim [Caldeia] a uma distância de seis meses, e são as mais numerosas de todas; eles coletam o imposto em 25 reinos e exigem também o imposto dos filhos de Ismael". In: Epschtien, Abraham. *Eldad há-Dani: suas histórias e seus dizeres*. Presbourg: A. D. Alkalay, 1891, p. 25.

73 Cf. Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro II, p. 44, assim como Polak, *Khazária*, op. cit., p. 285.

74 Polak, *Khazária*, op. cit., p. 287.

75 Dinur, *Israel em exílio,* op. cit., livro II, p. 54.

76 Ibid., pp. 158-176.

77 Schechter, "An Unknown Document". Benjamin de Tudela, o conhecido "viajante incansável", lembrava ainda, no século XII de nossa era, a existência de uma comunidade judaica no país dos alanos. Cf. Adler, Mordehai Ben Nathan (org.). *O livro de viagem do rabino Benjamin*. Jerusalém: Associação dos Estudantes da Universidade Hebraica, 1960, p. 31 [em hebraico].

78 Sobre a presença dos khabares, ver Koestler, Arthur. *La Treizième Tribu: l'empire khazar et son héritage*. Paris: Calmann-Lévy, 1976, pp. 109-120, e também Erdélyi, István. "Les relations hungaro-khazares". *Studia et Acta Orientalia*, 4, 1962, pp. 39-44.

79 A respeito desse documento e de todos os outros relatos existentes em hebraico, ver Golb, Norman & Pritsak, Omeljan. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century.* Ithaca: Corbell University Press, 1982.

80 Sobre a carta de Kiev e os primórdios da presença judaica na cidade, ver Raba, Yoel. "Confronto ou integração: khazares, eslavos e judeus nos primórdios da Rússia". In: *Eretz Israel no mundo espiritual da Rússia na Idade Média*. Tel-Aviv: Instituto de Pesquisa das Diásporas Judias, 2003, pp. 46-61. Nesse contexto, pode-se também consultar Brutzkus, Julios. "The Khazar origin of ancient Kiev". *Slavonic and East European Review,* v. 3, n. 1, 1944, pp. 108-124.

81 Citado no artigo de Landau, "Estado atual do problema dos khazares", op. cit. p. 96. Japhet ibn Ali, o Caraíta,

que viveu na cidade de Baçorá no final do século X, faz referência ao rei dos khazares. Cf. também Polak, *Khazária*, op. cit., p. 295.

82 Harkavy, Abraham (org.). *Respostas para Geonim: em memória dos primeiros fundadores*. Berlim: Itzkevsky, 1887, p. 278 [em hebraico].

83 Yaacov, Petahiah Ben. *A viagem do rabino Petahiah de Ratisbona*. Jerusalém: Greenhot, 1967, pp. 3-4 [em hebraico].

84 Ibid., p. 25.

85 Cf. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, op. cit., p. 251.

86 Ver Baron, *A Social and Religious History*, v. 3, pp. 206-213, assim como Polak, *Khazária*, op. cit., pp. 219-222.

87 A respeito do fim do reino dos khazares, ver Polak, "Os últimos dias da Khazária". *Molad*, 168, 1962, pp. 324-329 [em hebraico].

88 Graetz, *Histoire des Juifs*, op. cit., v. 3, p. 325 [*History of Jews*, v. 3, p. 139].

89 Ibid., pp. 324-326.

90 Apud Lior, Yoshua. *Os khazares na historiografia soviética*. Ramat Gan: dissertação de mestrado da Universidade Bar-Ilan, 1973, p. 122 [em hebraico].

91 Perl, Joseph. *Sefer Bohen Tzadic*. Praga: Landau, 1838 [em hebraico].

92 Ibid., pp. 89-91 e 93.

93 O primeiro foi diretamente publicado em hebraico, enquanto o segundo foi publicado em russo e, de fato, só foi traduzido dois anos mais tarde para o hebraico. Ver Lerner, Joseph Yehuda. *Os khazares*. Odessa: Belinson, 1867 [em hebraico], e Harkavy, Abraham Albert. *Os judeus e a língua dos eslavos*. Vilnius: Menahem Rem, 1867 [em hebraico].

94 Lerner, *Os khazares*, op. cit., p. 21.

95 Às pesquisas realizadas antes da Primeira Guerra, convém acrescentar a obra importante de Kutschera, Hugo von. *Die Chasaren: Historische Studie*. Wien: A. Holzhausen, 1910.

96 Doubnov, *Histoire du peuple-monde*, op. cit., v. 4, pp. 140-147 [*History of the World-People*, v. 4, pp. 140-147].

97 Ibid., p. 272.

98 Ver Lior, *Os khazares na historiografia*, op. cit., p. 126.

99 Baron, *A Social and Religious History*, v. 3, pp. 196-197.

100 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., v. 1, livro II, p. 3.

101 Ibid., p. 4.

102 Eshkoli, Aaron Ze'ev. "A vertigem da história". *Moznaim*, v. 18, n. 5, 1944, pp. 298-305, 375-383 [em hebraico].

103 Ibid., p. 382. Ver a reação de Polak no número seguinte de *Moznaim*, v. 19, n. 1, 1945, pp. 288-291, 348-352.

104 Polak, *Khazária*, op. cit., pp. 9-10.

105 A pesquisa de Yoshua Lior sobre a historiografia soviética, citada acima, foi conduzida sob a direção de Haim Ze'ev Hirschberg. O seminário publicado é de Zahari, Menahem. *Os khazares: a sua conversão e sua história através da literatura historiográfica em hebraico*. Jerusalém: Chen, 1976 [em hebraico].

106 "O reino dos khazares com Ehud Ya'ari". Programa de televisão, Naomi Kaplansky (produtora) e Ehud Ya'ari (narrador). Jerusalém: Canal 1, 1997. Os khazares foram também objeto de vários romances, citarei apenas dois: o do escritor sérvio Pavic, Milorad. *Dictionary of the Khazars*. Nova York: Knopf, 1988, assim como Halter, Marek. Le vent des Khazars. Paris: Robert Laffont, 2001.

107 Citado em Lior, *Les Khazars dans l'historiographie*, op. cit., p. 130.

108 Mickaël Artamonov, que confessou ao longo dos anos 1950 não ter sido suficientemente "patriota" nos anos 1930, publicou em 1962 seu segundo livro sobre os primórdios da Khazária, *A história dos khazares*, mas dessa vez com um orgulho nacional a rigor, ao qual acrescentou até um toque antijudeu. Cf. a respeito a crítica cáustica de Shmuel Ettinger na revista *Kiriat Sefer*, n. 39, 1964, pp. 501-505 [em hebraico], e igualmente Sorlin, Irene.

"Le problème des Khazars et les historiens soviétiques dans les vingt dernières années". *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, v. 3, n. 51, 1968, pp. 423-455.

109 Um resumo adoçado dessa obra foi traduzido para o hebraico e publicado em um curto capítulo in Ruth, Bazalel. (org.). *A idade das trevas: os judeus na Europa cristã*. Tel-Aviv: Massada, 1973, pp. 190-209 [em hebraico]. Dunlop redigiu também o verbete sobre os "khazares" na *Enciclopédia hebraica*, v. XX, pp. 626-629, assim como na *Enciclopaedia judaica* de 1971.

110 Golden, Peter. *The Q'azars: Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources*. Nova York: Columbia University, 1970. Ver igualmente Id., Khazar Studies: A*n Historic-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1980.

111 Brook, Kevin A. *The Jews of Khazaria*. Northvale: Jason Aronson, 1990; <www.khazaria.com>.

112 Kitroser, Félix E. *Jazaria: el império olvidado por la historia*. Cordoue: Lerner, 2002; Sapir, Jacques & Piatigorsky, Jacques (orgs.). *L'Empire khazar, VII-XIe siècle: L'énigme d'un peuple cavalier*. Paris: Autrement, 2005; Roth, Andreas. Charasen: *Das vergessene GroBriech der Juden*. Stuttgart: Melzer, 2006.

113 Em entrevista particular, o editor anônimo do livro se desculpou e me explicou que hesitava em publicá-lo porque a sociedade israelense ainda não estava amadurecida.

114 As conferências do colóquio são publicadas em inglês. Cf. Golden, Peter B. BenShammai, Haggai & Róna-Tas, András (orgs.). *The World of the Khazars*. Leiden: Brill, 2007. A respeito desse colóquio, ver igualmente Weill, Nicolas. "L'histoire retrouvée des Khazars". *Le Monde*, 9/9/1999.

115 Koestler, *The Thirteen Tribe*, p. 17.

116 Ibid., p. 223.

117 Apud Piatigorsky, Jacques. "Arthur Koestler et les Khazars: l'histoire d'une obsession". In: Sapir, Jacques & Piatigorsky, Jacques (orgs.). *L'Empire khazar*, op. cit., p. 99.

118 Margalit, Israel. "Arthur Koestler encontrou a décima terceira tribo". *Na diáspora do exílio*, n. 9, 83-84, 1978, p. 194 [em hebraico].

119 Ibid.

120 Ankori, Zvi. "Fontes e história do judaísmo asquenaze". *Kivunim: revista do judaísmo e sionismo*, v. 13, 1981, pp. 29-31 [em hebraico].

121 Simonson, Shlomo. "A décima terceira tribo". *Michael: anais da história dos judeus em diáspora*, n. 14, 1997, pp. LIV-LV [em hebraico].

122 Harkavy, *Os judeus e a língua dos eslavos*, op. cit., p. 1.

123 Doubnov, Simon. *Descobertas e pesquisas*. Odessa: Abba Dochna, 1892, p. 10 [em hebraico].

124 Como Schipper escreveu a maioria de suas análises em polonês e em iídiche, é possível ter ideia de sua abordagem em relação aos khazares por meio de Litman, Jacob. *The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzhak Schipper*. Lanham: University Press of America, 1984, pp. 117-116.

125 Baron, *A Social and Religious History,* v. III, p. 206.

126 Dinur, *Israel em exílio*, op. cit., livro II, p. 5.

127 Levinsohn, Isaac Baer. *Testemunho em Israel*. Jerusalém: Zalman Shazar, 1977, p. 33, nota 2 [em hebraico].

128 Polak, *Khazária*, op. cit., pp. 256-257.

129 Koestler, *The Thirteenth Tribe*, op. cit., p. 176.

130 Mieses, Mathias. *Die jiddische Sprache*. Berlim: Benjamin Harz, 1924.

131 Paul Wexler, *The Ashzenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*. Columbus: Slavia Publishers, 1993. Ver igualmente Id., "The Khazar component in the language and ethnogenesis of the Ashkenazic Jews". In: Two-Tiered Relexificationmin Yiddish. Berlim: Mouton de Gruyter, 2002, pp. 513-541. Os sorábios constituem ainda hoje uma pequena comunidade eslava que vive no sul da Alemanha.

132 Lewicki, Tadeusz. "Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Wegrzech i w Polsce we wczesnym sredniowieczu". In: Labuda, G. & Tabaczynski, S. (orgs.). *Studia nad etnogeneza Slowian i kultura Europy wczesno-sredniowiecznej*, 2.

Wroclaw: Zakad im. Ossolinskich, 1988, pp. 77-87.

133 Essa análise pode ser ilustrada por um exemplo: quando se fala de humor judeu nos Estados Unidos, isso pode ser perdoável, pois a grande maioria dos judeus desse país é originária do Leste Europeu. Em compensação, não há nada de mais inoportuno e fútil que evocar hoje em Israel, seriamente, um humor judeu. Não existe humor judeu tanto quanto não existe humor cristão ao redor do mundo. Talvez existisse outrora um humor iídiche e um humor magrebino. Seria útil acompanhar o historiador norte-americano, aparentemente fã de Woody Allen e de Jerry Seinfeld, que procurava um humor "adaptado à mentalidade dos judeus" na Antiguidade. Cf. Gruen, Erich S. *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 135-212.

QUINTA PARTE — A distinção: política identitária em Israel

1 Elon, Amos. *The Pity of It All: A History of Jews in Germany,* 1743-1933. Nova York: Metropolitan Books, pp. 305-337. Os israelitas franceses ou alemães tampouco manifestaram solidariedade judaica especial. Sua dureza e seu desdém, devidos a um sentimento de superioridade em relação aos judeus do Leste Europeu, os "Ostjuden", são conhecidos. Mais tarde, esses "orientais" da Europa se comportaram quase da mesma maneira quando encontraram os novos "orientais" de Israel.

2 Decerto, os defensores da nação judaica a verão sempre como única e totalmente diferente dos outros movimentos nacionais. Quando o historiador Jacob Katz escreveu, por exemplo, que "no limiar do período moderno os judeus estavam mais maduros que qualquer outro grupo étnico na Europa para acolher a ideia de nação", ele expressava uma ideia típica e recorrente escrita por historiadores de outros movimentos nacionais. Ver Katz, Jacob. *Nacionalismo judeu: ensaios e estudos*. Jerusalém: Biblioteca Sionista, 1983, p. 18 [em hebraico]. Em compensação, Shmuel Ettinger, um historiador da mesma envergadura, decretou: "Os judeus talvez fossem o único grupo conhecido na história que conservou sem interrupção sua própria consciência nacional ao longo de dois mil anos de existência". Ver Ettinger, Shmuel. "O nacionalismo judaico moderno". In: *História e historiadores*. Jerusalém: Zalman Shazar, 1992, p. 174 [em hebraico].

3 "Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland" [União Judaica Trabalhista da Lituânia, Polônia e Rússia], organização operária que surgiu em 1890. Tratou-se de um grande movimento judeu de esquerda que preconizava a autonomia cultural do "povo iídiche", sem referência à noção de soberania nacional para todos os judeus do mundo.

4 Apud Doron, Joachim. "Nacionalismo e linguagem". In: *O pensamento sionista de Nathan Birnbaum*. Jerusalém: Biblioteca Sionista, 1988, p. 177 [em hebraico].

5 Ibid., p. 63.

6 O dirigente sionista anotou essas observações em 21 de novembro de 1895. Ver Theodor Herzl, *L'Affaire des Juifs. Livres de journal*, t. I. Jerusalém: La Bibliothèque sioniste, 1998, p. 258 [em hebraico].

7 Nordau, Max. "História dos filhos de Israel". In: *Escritos sionistas*. Jerusalém: Biblioteca Sionista, 1960, v. 2, p. 47.

8 Id., "Discurso do Segundo Congresso". In: *Escritos sionistas*, op. cit., v. 1, p. 117. A ópera *Tannhäuser* de Richard Wagner foi tocada pouco antes de seu discurso de abertura.

9 Ibid., p. 187.

10 Buber, Martin. "Le judaïsme et les Juifs". In: *Judaïsme*. Paris: Verdier, 1982, pp. 12-14. O próprio Buber tentou mais tarde, sem grande sucesso, se redimir da acusação de ser um *volkiste*.

11 Jabotinsky, Ze'ev. "Carta sobre o autonomismo". In: *Escritos escolhidos*. Tel-Aviv: Zalman Shazar, 1936, pp. 143-144 [em hebraico].

12 Tirado do manuscrito de Jabotinsky citado no livro de Shimoni, *The Zionist Ideology,* op. cit., p. 240.

13 Ruppin, Arthur. *The Jews of Today.* Londres: Bell and Sons, 1913, pp. 216-217.

14 Ibid., p. 217.

15 Ibid., p. 294. Ao mesmo tempo, era desejado que os judeus dos países árabes emigrassem para Israel, em

número limitado, porque eles sabiam se contentar com pouco e poderiam substituir os operários árabes.

16 Ibid., p. 227.

17 Bein, Alex (org.). *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*. Londres: Weindenfeld and Nicolson, 1971, p. 205.

18 Ruppin, Arthur. *A sociologia dos judeus*. Berlim/ Tel Aviv: Shtibel, 1930, v. 2, p. 15 [em hebraico]. No mesmo ano em que foi lançada a segunda edição deste último, Ruppin publicou um livro em francês: Id., *Les Juifs dans le monde moderne* (Paris: Payot, 1934), no qual o racismo é muito menos evidente.

19 Em 1933, Ruppin anotou em seu diário: "Por sugestão do doutor Landauer, eu fui a Iena em 8-11 para encontrar o professor Günther, fundador da teoria da raça nacional-socialista. A conversa durou duas horas. Günther foi muito amistoso. Declarou não ter direito de autor sobre o conceito de arianismo e concordou comigo sobre o fato de os judeus não serem inferiores, mas diferentes, e que era preciso resolver o problema com decência". Id., *Capítulos de minha vida*. Tel-Aviv: Am Oved, pp. 181-182, 223 [em hebraico].

20 Em uma carta dirigida a Herzl e datada de 22 de janeiro de 1898, Nordau escrevia: "Minha mulher é cristã e protestante, e, segundo minha educação, eu me oponho evidentemente a toda coerção em questão de sentimentos e, nesse caso, prefiro o humano ao nacional. Mas hoje sou da opinião de que é preciso dar prioridade ao nacional e considero que os casamentos mistos não são de forma alguma desejáveis. Se eu tivesse conhecido hoje minha esposa, se eu a tivesse conhecido nos 18 últimos meses, teria combatido de todas as minhas forças qualquer inclinação afetiva por ela, dizendo-me que como judeu não poderia me permitir ser subjugado por meus sentimentos. […] Amei minha esposa muito antes de me tornar sionista e não me vejo no direito de me separar dela unicamente porque sua raça persegue nossa raça". Schwartz, Shalom. *Max Nordau em suas cartas*. Jerusalém: Schwartz, 1944, p. 70 [em hebraico].

21 A respeito da impregnação dos círculos sionistas pela teoria da raça judaica, ver o excelente Rekem-Peled, Rina. "O sionismo, reflexo do antissemitismo: sobre as relações entre sionismo e antissemitismo na Alemanha do Segundo Reich". In: Borut, J. & Heilbronner, O. (orgs.). *O antissemitismo alemão*. Tel-Aviv: Am Oved, 2000, pp. 133-156 [em hebraico].

22 Ver Falk, Raphael. *O sionismo e a bilogia dos judeus*. Tel-Aviv: Resling, 2006, pp. 97-109 [em hebraico]. Esse livro é uma verdadeira mina de informações sobre os cientistas sionistas e israelenses e sua relação com as questões de raça e genética, mesmo que padeça de algumas fragilidades conceituais, sobretudo em suas conclusões. Sobre os cientistas na Grã-Bretanha e na Alemanha, sionistas e não sionistas, que desesperadamente partiram para a descoberta de uma raça judaica, consultar Efron, John M. *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe.* New Haven: Yale University Press, 1994.

23 Apud Falk, *O sionismo e a biologia dos judeus*, op. cit., p. 147.

24 Ibid., p. 150.

25 Ibid., pp. 106-109. O alelo é um dos diversos genes que levam a uma expressão diferente de uma característica determinada.

26 Ibid., p. 129.

27 Ibid., p. 141.

28 Renan, Ernest. *Le Judaïsme comme race et comme religion*. Paris: Calmann-Lévy, 1883. Essa conferência pode ser considerada a sequência direta da conferência do ano anterior, na qual Renan definia a nação em termos voluntaristas (ver a respeito capítulo 1 deste livro). A conferência sobre o judaísmo foi traduzida em inglês e publicada em *Contemporary Jewish Records*, v. 6, n. 4, 1943, pp. 436-448.

29 Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, op. cit., p. 22.

30 Kautsky, Karl. *Are the Jews a Race?* Nova York: Jonathan Cape, 1926. As citações são tiradas do site: <www.marxist,org/archive/kautsky/1914/jewsrace/index.htm>, no qual há a versão integral do livro. No entanto, é preciso assinalar que, embora alguns dos textos de Kautsky tenham sido traduzidos para o hebraico, ninguém considerou necessário traduzir esse.

31 Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. Nova York: The Free Press, 1965. A primeira edição desse livro,

considerado um clássico, foi publicada em 1911. A obra de Maurice Fishberg também recebeu uma nova edição: *The Jews: A study of Race and Environment.* Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.

32 A respeito de Boas, ver Williams Jr., Vernon. *Rethinking Race: Franz Boas and his Contemporaries.* Lexington: University Presse of Kentucky, 1996.

33 Shapiro, Harry. *The Jewish People: A Biological History*. Paris: Unesco, 1960; Pataí, Jennifer & Pataí, Raphael. *The Myth of the Jewish Race*. Detroit: Wayne State University Press, 1989; Corcos, Alain. *The Myth of the Jewish: A Biologist's Point of View*. Bethlehem: Lehigh University Presse, 2005.

34 *Le racisme devant la science*. Paris: Unesco/ Gallimard, 1960.

35 Ver Kirsh, Nurit. "Population Genetics in Israel in the 1950's: The Unconscious Internalization of Ideology". *ISIS: Journal of the History of Science*, n. 94, 2003, pp. 631-655.

36 Mourant, Arthur E. et al. *The Genetics of the Jews*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

37 Falk, *O sionismo e a biologia dos judeus*, op. cit., p. 175.

38 Bonné-Tamir, Bat-Sheva. "Um novo olhar sobre a genética dos judeus". *Science*, v. 24, n. 4-5, 1980, pp. 181-186 [em hebraico]. Ver também a tese mais prudente que ela apresenta em Bonné-Tamir, Bat-Sheva et al., "Analysis of genetic data on Jewish populations. I. Historical background, demographic features, genetics markers". *American Journal of Human Genetics*, v. 31, n. 3, 1979, pp. 324-340.

39 Bonné-Tamir, "Um novo olhar sobre a genética dos judeus", op. cit., p. 185.

40 Traubman, Tamara. "Os judeus e os palestinos de Israel e dos territórios têm ancestrais comuns". *Haaretz*, 12 de novembro de 2000 [em hebraico], e Oppenheim, A. et al., "High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substancial Overlap with Haplotypes of Jews". *Human Genetics*, n. 107, 2000, pp. 630-641.

41 Traubman, Tamara. "Grande semelhança genética entre judeus e curdos". *Haaretz*, 21 de dezembro 2001, e Oppenheim, A. et al., "The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East". *The American Society of Human Genetics*, n. 69, 2001, pp. 1095-1112. É a oportunidade de lembrar que mutações do cromossomo Y não podem informar sobre os "ancestrais" de uma pessoa, mas talvez, no melhor dos casos, sobre a linhagem "dinástica" de apenas um dos seus pais, ou seja, não sobre a árvore "hereditária" em sua totalidade, mas unicamente sobre apenas um de seus ramos.

42 Traubman, Tamara. "Os homens judeus antigos têm suas origens no Oriente Médio; a origem das mulheres permanece um mistério". *Haaretz*, 16 de maio de 2002.

43 Id., "40% dos judeus asquenazes são descendentes de quatro mães". *Haaretz*, 14 de janeiro de 2006; Doron, Alex. "40% dos judeus asquenazes são descendentes de quatro mães do século VI". *Maariz*, 3 de janeiro de 2006.

44 Behar, Doron M. et al., "The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event". *American Journal of Human Genetic*s, n. 78, 2006, pp. 487-497.

45 Na Torá, "cohen" (plural "cohanim") era o nome dado ao sacerdote. [N. E.]

46 No início de seu livro, o rabino relata o acontecimento fundador que ocorreu na sua sinagoga no Canadá e que incitou o professor Skorecki a se interessar pelas características genéticas dos sacerdotes do tempo, os cohanim. Ver Kleiman, Yaakov. *DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew.* Jerusalém/ Nova York: Devora Publishing, 2004, p. 17. Skorecki escreveu a introdução do livro e o declarou *masterful*.

47 Skorecki, K. et al., "Y Chromosomes of Jewish Priests". *Nature*, n. 385, 1997, ver <www.ftdna.com/nature97385.html>.

48 Falk, *O sionismo e a biologia dos judeus*, op. cit., p. 189. Cf. igualmente Zoossmann-Diskin, Avshalom. "Are Today's Jewish Priests Descended from the Old Ones?". *Homo*, v. 51, n. 2-3, 2000, pp. 156-162. Sobre os procedimentos de trabalhos dos diversos cientistas, pode-se ler o artigo de Ioannidis, John P. A. "Why Most Published Research Findings Are False". *PLoS Medicine*, v. 2, n. 8, 2005. <http://medicine.plosjournals.org/perlserv/?request=get-document&doi=10.1371/journal.pmed.0020124>.

49 A respeito dos "genes macedônios", ver, por exemplo, o artigo de Arnaiz-Villena, Antonio et al., "HLA Genes in

Macedonians and the Sub-Saharan Origins of the Greeks". *Tissue Antigens*, v. 57, n. 2, 2001, pp. 118-127, e, sobre o "caso judeu", ver o surpreendente Azoulay, Katya Gibel. "Not an Innocent Pursuit: The Politics of a 'Jewish' Genetic Signature". *Developing World Bioethics*, v. 3, n. 2, 2003, pp. 119-126, assim como ZoossmannDiskin, Avshalom et al., "Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities". *Annals of Human Biology*, v. 29, n. 2, 2002, pp. 142-175.

50 Benjamin, Walter. "Thèses sur la philosophie de l'histoire". In: *L'Homme, le langage et la culture*. Paris: Denoël, 1971, p. 1983.

51 Ver a declaração no site <www.knesset.gov.il/process/asp/event_frame.asp?id=1>. Sobre o nascimento de Israel, ver Gresh, Alain. *Israël, Palestine: vérités sur un conflit.* Paris: Fayard, 2001, pp. 85-108.

52 Sobre a origem do problema dos refugiados, ver Morris, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, assim como Vidal, Dominique. Comment Israël expulsa les Palestiniens (1947-1949). Paris: L'Atelier, 2007, e Pappé, Ilan. *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*. Paris: Fayard, 2008.

53 Sobre a política das terras em Israel, ver Yiftachel, Oren. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

54 Ver a carta anexa de Friedman, Menahem. "A história do *statu quo*: religião e Estado em Israel". In: Pilovski, Varda (org). *A transição do Yishuv para o Estado 1947-1949: continuidade e mudança*. Haifa: Instituto Herzl, 1990, pp. 66-67.

55 Encontra-se também uma separação quase total no sistema educacional em Israel. Não existem praticamente escolas onde crianças judeo-israelenses estudem com crianças palestino-israelenses.

56 Termo que significa "ascensão" ou "elevação espiritual", que em hebraico é usado para designar a emigração judaica para a terra de Israel. [N. E.]

57 Greenfeld, Liah. "A religião moderna?". In: Horowitz, Nery (org.). *Religião e nação em Israel no Oriente Médio*. Tel-Aviv: Merkaz Rabin e Am Oved, 2002, pp. 45-46 [em hebraico].

58 A esse respeito, ver Elam, Yigal. *O judaísmo como* statu quo. Tel-Aviv: Am Oved, 2000, p. 16.

59 <www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm>.

60 Sobre essa absorção de imigrantes, ver Shenhav, Yehouda. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity.* Stanford: Stanford University Press, 2006.

61 Apud *Divray Haknesset*, n. 6, 1950, p. 2 035 [em hebraico].

62 Elam, *O judaísmo como* statu quo, op. cit., p. 12.

63 Sobre a vida desse personagem especial e heroico, ver Tec, Nechma. *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen*. Nova York: Oxford University Press, 1990.

64 A respeito das diferentes posições dos juízes, ver Margolin, Ron (org.). O *Estado de Israel como Estado judeu e democrático: debates e fontes suplementares*. Jerusalém: Associação Mundial de Ciências do Judaísmo, 1999, pp. 209-228 [em hebraico].

65 "Tamarin contra o Estado de Israel" na Suprema Corte de Justiça, 20 de janeiro de 1972. Tamarin usou o ensaio de Friedmann, Georges. *Fin du peuple juif?*. Paris: Gallimard, 1965, para sustentar sua acusação. A conclusão do livro, muito favorável a Israel, supõe que uma nação israelense, diferente do judaísmo histórico por suas características distintivas, está em via de formação.

66 Ver o artigo de Amos Ben Vered no jornal *Haaretz*, 2 de agosto de 1985.

67 Ver Shammas, Anton. "O ano-novo dos judeus". *Ha'hir*, 13 de setembro de 1985 [em hebraico]; Id., "A culpa da babushka". Ha'hir, 24 de janeiro de 1986 [em hebraico]; e Id., "Nós (quem são?)". *Politika*, 17 de outubro de 1987, pp. 26-27 [em hebraico].

68 Yehoshua, A. B. "Resposta a Anton". In: *O muro e a montanha: a realidade não muito literária de um escritor em Israel*. Tel-Aviv: Zmora Beitan, 1989, pp. 197-205 [em hebraico].

69 "Moshe Neuman contra o presidente da comissão central de supervisão da campanha eleitoral", julgamento (4)

177, 189.

70 <www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod3.htm; www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod4.htm; www.knesset.gov.il/elections16/heb/laws/pary_law.htm>.

71 Samooha, Sammy. "Minority status in an ethnic democracy: The status of the Arab minority in Israel". *Ethnic and Racial Studies*, n. 13, 1990, pp. 389-413.

72 Samooha, Sammy. "The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic State". *Nation and Nationalism*, v. 8, n. 4, 2002, pp. 475-503. Id., "The Regime of the State of Israel: Civil Democracy, Non-Democracy or an Ethnic Democracy?". *Sociologia Israelense*, v. 2, n. 2, 2000 [em hebraico].

73 A respeito de Samooha e das reações a suas análises, ver o artigo pungente Gross, Eyal. "Democracia, etnicidade e legislação em Israel: entre o 'Estado judeu' e o 'Estado democrático'". *Sociologia Israelense*, v. 2, n. 2, 2000, pp. 647-673 [em hebraico].

74 Schweid, Eliezer. "Israel: 'Estado judeu' ou 'Estado do povo judeu'?". In: *O sionismo depois do sionismo*. Jerusalém: Biblioteca Sionista, 1996, p. 116.

75 Avineri, Shlomo. "Minorias nacionais em um Estado nacional democrático". In: Rekhees, Eli (org.). *Os árabes na política israelense: dilemas e identidade*. Tel-Aviv: Centre MosheDayan/Université de Tel-Aviv, 1998, p. 24 [em hebraico].

76 Kasher, Asa. "O estado democrático dos judeus". In: David, Yossi (org.). *O Estado de Israel entre judeidade e democracia*. Jerusalém: Instituto Israelense pela Democracia, 2000, p. 116.

77 Cohen, Haim H. "A judeidade do Estado de Israel", *Alpayim*, n. 16, 1998, p. 10.

78 Ibid.

79 Ibid., p. 21.

80 <www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48PTEXT1767>.

81 Ibid.

82 Ver Margolin (org.), *O Estado de Israel como judeu e democrático*, op. cit., p. 11.

83 Sand, Shlomo. "A quem pertence o Estado?". *Haaretz*, 10 de outubro de 2000 [em hebraico].

84 Friedmann, Daniel. "Seja confronto, seja integração". *Haaretz*, 17 de outubro de 2000 [em hebraico].

85 Rubinstein, Amnon & Yakobson, Alexander. *Israël et les nations: l'État-nation juif et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 2006.

86 Ver Lior, Gad. "Mais emigrantes que imigrantes". *Yediot Hacharonot*, 20 de abril de 2007 [em hebraico].

87 Foram Rouhana e Ghanem, assim como Yaftachel, que começaram a aplicar os termos "Estado étnico" e/ou "etnocracia" ao Estado de Israel. Ver, por exemplo, Rouhana, Nadim N. *Palestinians Citizens in na Ethnic Jewish State. Identities in Conflict*. New Haven: Yale University Press, 1997, assim como Ghanem, As'ad. "State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of its Minority". *Ethnic and Racial Studies*, v. 21, n. 3, 1998, pp. 428-447.

88 Ver Rozner, Shmuel. "Pesquisa: os casamentos mistos criam dois povos judeus". *Haaretz*, 29 de dezembro de 2006, assim como os artigos sobre esse assunto publicados em *Yediot Hacharonot*, 31 de agosto de 2007.